Leszek
KOŁAKOWSKI



GŁÓWNE NURTY MARKSIZMU

Część II
ROZWÓJ



WYDAWNICTWO
KRĄG



OFICYNA
WYDAWNICZA
„POKOLENIE"

Leszek
KOŁAKOWSKI

GŁÓWNE NURTY MARKSIZMU

Część II
ROZWÓJ

WYDAWNICTWO „KRĄG"
WYDAWNICTWO „POKOLENIE"
Warszawa 1989

Leszek Kołakowski, Główne nurty marksizmu

Pierwsze wydanie: Instytut Literacki, Paryż
(tom I - 1976; tom II - 1977; tom III - 1978)

Drugie wydanie poprawione: Wydawnictwo Aneks, Londyn 1988



Pierwsze wydanie krajowe: Wydawnictwo Alternatywy, Gdańsk 1981

Drugie pełne wydanie krajowe:
Krąg - Pokolenie, Warszawa, kwiecień 1989

Fotoskład: Libra Books
63 Jeddo Road, London W 12 9EE

SPIS TREŚCI

CZĘŚĆ II - ROZWÓJ

Rozdział I

MARKSIZM I DRUGA MIĘDZYNARODÓWKA

Epoka II Międzynarodówki (1889-1914) może być bez przesady nazwana złotym wiekiem marksizmu. Marksizm był już doktryną na tyle wyraźnie ukształtowaną, że mógł przybrać charakter „szkoły" i wykrystalizować swoją teoretyczną sylwetkę w sposób jasny, ale zarazem nie był na tyle skodyfikowany ani na tyle poddany ciśnieniu dogmatycznej ortodoksji, by nie dopuszczać wielości rozwiązań w sprawach teoretycznych i taktycznych lub uniemożliwiać dyskusje.

Z pewnością ruch marksistowski, również w tych czasach, nie może być utożsamiony po prostu z ideologią partii socjalistycznych, które wchodziły w skład Międzynarodówki. Socjalizm europejski miał liczne źródła, które nie wyschły bynajmniej, chociaż wydawały się słabe w zestawieniu ze spójną – na pozór – i wszechobejmującą teorią Marksa. Tylko ruch niemiecki – mimo silnej tradycji Lassalle'owskiej – zdołał ukształtować i przez czas dłuższy utrzymać jednolitą ideologię opartą na założeniach marksizmu lub przynajmniej na założeniach, które prawie powszechnie za marksizm uchodziły. We Francji partia Guesde'a może o tyle uchodzić za ortodoksalnie marksistowską, że program jej napisany został pod patronatem i przy współudziale samego mistrza; jednakże ruch socjalistyczny francuski był przez czas długi rozbity i w różnych jego odłamach tradycja marksizmu w różnym stopniu była żywa. W Austrii, w Rosji, we Włoszech, w Polsce, w Hiszpanii, w Belgii – wszędzie, gdzie rozwinął się ruch socjalistyczny klasy robotniczej, marksizm był obecny w jego ideologii z różnym stopniem nasilenia. Najmniej żywotny był w kraju, w którym powstały podstawowe dokumenty teoretyczne doktryny, to jest w Anglii. Idee brytyjskiego socjalizmu w niewielkim tylko stopniu ukształtowały się pod wpływem marksizmu; tradycje Owena, Benthama, Milla znacznie bardziej przyczyniły się do jego ideowej sylwetki. Wyznawać ideę socjalistyczną nie oznaczało koniecznie być marksistą; jednak istotna praca teoretyczna w ruchu socjalistycznym (prócz Anglii) była dziełem ludzi, którzy na ogół do marksizmu się przyznawali, chociaż pojmowali go niejednakowo. Nie było wyraźnego rozdziału między działaczami partyjnymi i teoretykami; ruch socjalistyczny obfitował w teoretyków, ale również ci przywódcy partyjni, którzy nie mieli samodzielnych ambicji teoretycznych i nie byli intelektualistami (jak Be-

bel, Guesde, Victor Adler, Turati), byli ludźmi wykształconymi i zdolnymi do uczestnictwa w teoretycznych dyskusjach. Przeciętna jakość intelektualna liderów partyjnych nigdy później nie osiągnęła tego poziomu – ani wśród socjaldemokratów, ani wśród komunistów. Marksizm zdawał się żyć pełnią intelektualnego impetu. Nie był religią izolowanej sekty, lecz ideologią potężnego ruchu politycznego; z drugiej strony, nie miał środków, by zamykać usta swoim przeciwnikom. Był zmuszony do teoretycznego wysiłku okolicznościami politycznymi i potrzebą walki ideowej.

Tym samym marksizm wtargnął w świat akademicki jako poważna i również przez przeciwników respektowana teoria. Miał nie tylko wybitnych teoretyków (Kautsky, Róża Luksemburg, Plechanow, Bernstein, Lenin, Jaurès, Max Adler, Bauer, Hilferding, Labriola, Pannekoek, Vandervelde, Cunow), ale także wybitnych krytyków (dość wymienić Crocego, Sombarta, Masaryka, Simmla, Stammlera, Gentilego, Böhm-Bawerka, Struvego). Zaczął także promieniować, poza ścisłym gronem wyznawców, wśród socjologów, historyków i ekonomistów, którzy się do marksizmu nie przyznawali, ale przyswajali sobie jego poszczególne pomysły i kategorie.

Ogólne cechy marksistowskiej doktryny były związane, oczywiście, z jej społeczną sytuacją i funkcją polityczną. Jako ideologia ruchu robotniczego marksizm miał wprawdzie dużo bodźców, które przyczyniały się do jego rozwoju, ale zarazem, ponieważ właśnie rozwój ten przebiegał pod znaczną presją bieżących sytuacji politycznych, zakres jego był w pewnych punktach ograniczony. Ćwierćwiecze II Międzynarodówki wydało wiele poważnych dzieł teoretycznych poświęconych ogólnym problemom materializmu historycznego, marksistowskiej interpretacji poszczególnych epok i wydarzeń dziejowych, a także ekonomii imperializmu. Pojawiła się marksistowska estetyka i krytyka artystyczna (Plechanow, Lafargue, Mehring, Klara Zetkin, Henriette Roland-Holst), marksistowskie próby w religioznawstwie i etnologii (Cunow, Krzywicki, Kelles-Krauz). Natomiast bogactwa tego nie można zauważyć na obszarze filozofii w węższym słowa znaczeniu, to jest w rozważaniach epistemologicznych lub antropologicznych. Tych, którzy uważali się za marksistów, można podzielić schematycznie na dwie grupy w zależności od ich stosunku do filozoficznych założeń marksizmu. Jedni sądzili, że marksizm jest teorią rozwoju społecznego, w szczególności teorią społeczeństwa kapitalistycznego oraz jego nieuchronnego upadku i że teoria ta może być bez sprzeczności uzupełniona lub wzbogacona filozoficznymi podstawami pochodzącymi z innych źródeł, w szczególności z kantyzmu lub pozytywizmu. W ten sposób powstawały próby kojarzenia materializmu historycznego z doktryną etyczną Kanta (socjalizm etyczny) lub epistemologią empiriokrytyków (machiści rosyjscy, Friedrich Adler). Ortodoksi zaś w większości byli zdania, że marksizm jest doktryną, która zawiera także odpowiedzi na podstawowe (albo wszystkie) kwestie filozoficzne i że w szczególności teksty Engelsa (zwłaszcza *Anty-Dühring* i *Ludwik Feuerbach*) stanowią naturalne uzupełnienie Marksowskiej ekonomii i socjologii. Ci jednak, którzy upierali się przy takiej interpretacji marksizmu jako całościowego i jednorodnego bloku teoretycznego (Kautsky, Plechanow,

Lenin) nie wnieśli wiele nowego do popularnej filozofii Engelsa i na ogół zadowalali się powtarzaniem jego sumarycznych wywodów lub stosowaniem ich do krytyki nowszych kierunków idealistycznych. Niemieccy socjaliści, po śmierci Engelsa, ogłosili wprawdzie wiele rękopisów Marksa uprzednio nie znanych (zwłaszcza *Teorie wartości dodatkowej*, część *Ideologii niemieckiej*, korespondencję z Engelsem i inne listy, rozprawę doktorską), jednakże teksty zawierające największe bogactwo filozoficznej refleksji (*Rękopisy* z 1844 r., *Krytyka Heglowskiej filozofii prawa, Grundrisse*) pozostały nieznane. Próby odróżnienia Engelsowskiego materializmu od antropologii Marksa pojawiły się wprawdzie, lecz pojawiły się niejako na marginesie ruchu marksistowskiego (Sorel, Brzozowski) i istotnej roli nie odegrały. W sumie zatem marksizm jako ogólna teoria filozoficzna pozostał martwy lub eklektyczny, mimo ogromnej literatury interpretującej założenia materializmu historycznego. *Tezy o Feuerbachu* były wprawdzie znane i cytowane, lecz raczej jako ozdobnik retoryczny niż przedmiot poważnej analizy. Tak popularne dziś kategorie, jak alienacja, reifikacja, *praxis*, niemal nie istniały w marksistowskiej literaturze.

Druga Międzynarodówka nie była wprawdzie jednolitym, scentralizowanym organizmem z dobrze ukształtowanym, przez wszystkich wyznawanym korpusem doktrynalnym; była raczej luźną federacją partii i związków zawodowych, połączonych wspólną wiarą socjalistyczną, ale działających oddzielnie. Niemniej zdawała się po raz pierwszy wcielać naprawdę marzenie Marksa (a także Lassalle'a): jedność teorii socjalistycznej i ruchu robotniczego, jedność naukowego rozumienia procesów społecznych i praktycznej walki klasowej, dwóch zjawisk, które powstały niezależnie, a które poza tą symbiozą (lub wręcz identycznością) skazane były na bezsiłę. I chociaż niemarksistowskie tradycje socjalistyczne nie straciły wigoru (lassallizm w Niemczech, proudhonizm i blankizm we Francji, anarchizm we Włoszech i Hiszpanii, utylitaryzm w Anglii), to jednak marksizm ponad wątpliwość stał się dominującą formą ruchu robotniczego, rzeczywistą ideologią proletariatu. W odróżnieniu od I Międzynarodówki, która była bardziej ośrodkiem ideologicznym aniżeli organizacyjną formą europejskiego ruchu robotniczego, II była zlewiskiem masowych partii.

Cóż to jednak znaczyło „być marksistą" w ćwierćwieczu poprzedzającym pierwszą wojnę światową? Odwołując się do ówczesnych stereotypów, najprościej można scharakteryzować pojęcie marksizmu wyliczając kilka klasycznych idei, które bodaj dostatecznie odróżniały „marksistów" od wyznawców wszelkich form tak zwanego utopijnego socjalizmu, anarchizmu, a także, *a fortiori*, od doktryn liberalnych i chrześcijańskich. Być marksistą znaczyło być przekonanym:

— że tendencje rozwojowe społeczeństwa kapitalistycznego, w szczególności koncentracja kapitału, uruchomiły „naturalną" tendencję dziejowego procesu w kierunku socjalizmu; socjalizm jest bądź nieuchronnym następstwem procesów akumulacji, bądź przynajmniej ich wybitnie prawdopodobnym wynikiem;

— że socjalizm zakłada społeczną własność środków produkcji, a tym samym zniesienie wyzysku, zniesienie dochodu niezapracowanego, zniesienie

przywilejów i nierówności powstających z różnic w posiadaniu, zniesienie dyskryminacji ras, narodów, płci, religii;

— że zakłada powszechny dostęp do oświaty, swobody demokratyczne (wolność słowa i zrzeszeń, system reprezentacyjny na wszystkich szczeblach organizacji społecznej), rozwinięty system opieki społecznej, zniesienie armii stałej;

— że socjalizm jest w interesie całej ludzkości i otworzy wszystkim możliwości nieograniczonego rozwoju kulturalnego i dobrobytu, że jednak nosicielem walki o socjalizm jest klasa robotnicza jako bezpośredni wytwórca podstawowej masy wartości, bezpośrednio i najbardziej zainteresowana w zniesieniu instytucji pracy najemnej;

— że ruch ku socjalizmowi zakłada ekonomiczną i polityczną walkę proletariatu, to znaczy zarówno walkę o doraźną poprawę losu w ramach kapitalistycznego ustroju, jak też użycie wszelkich form politycznych – w szczególności parlamentarnych; walka o socjalizm wymaga, by proletariat zorganizował się uprzednio w samodzielne partie polityczne;

— że kapitalizm nie może być radykalnie zmieniony przez mnożenie reform i że klęski społeczne tego systemu (kryzysy, bezrobocie, nędza) są nienaprawialne; mimo to walka o reformy – ustawodawstwo pracy, demokratyzacja instytucji politycznych, lepsze warunki płacy – jest konieczna, gdyż zaprawia proletariat do przyszłych bojów, uczy solidarności klasowej i znośniejszymi czyni istniejące warunki;

— że ostatecznie kapitalizm zostanie zniesiony w drodze rewolucyjnej, gdy dojrzeją ku temu zarówno warunki ekonomiczne kapitalizmu, jak świadomość klasowa proletariatu; rewolucja nie jest wszakże zamachem stanu, nie może być dziełem garstki konspiratorów, ale olbrzymiej większości pracującego społeczeństwa;

— że interesy proletariatu w skali światowej są identyczne, a rewolucja socjalistyczna musi być dziełem międzynarodowym, przynajmniej w skali przemysłowo zaawansowanych społeczeństw;

— że w historii ludzkiej postęp techniczny jest decydujący w określaniu przemian struktury klasowej, te zaś wyznaczają podstawowe cechy instytucji politycznych i panujących ideologii;

— że socjalizm nie jest tylko programem politycznym, ale poglądem na świat, zakładającym, że rzeczywistość jest dostępna naukowej analizie; że tylko racjonalne badanie może odsłonić nam naturę świata i historii ludzkiej, że doktryny religijne i spirytualistyczne są wyrazem świadomości zmistyfikowanej i muszą obumrzeć wraz ze zniesieniem wyzysku i antagonizmów klasowych; że świat poddany jest prawom naturalnym i nie podlega opiece opatrznościowej, a człowiek jest produktem przyrody i powinien być badany jako jej cząstka, ale rządząca się szczególnymi prawami, niesprowadzalnymi wprost do praw przyrody przedludzkiej.

Tak sformułowane ogólne wyznaczniki marksistowskiej doktryny dopuszczały jednak istotne różnice interpretacyjne, a różnice te, w pewnych warunkach, okazywały się na tyle znaczne, że określały, wewnątrz marksizmu, ruchy

polityczne i stanowiska teoretyczne nieprzejednanie wrogie. W ramach marksizmu tak pojętego można było najrozmaiciej rozumieć granice ważności materializmu historycznego oraz stosunek „bazy" i „nadbudowy". Można było pojmować socjalizm jako „przyrodniczą konieczność" lub raczej jako możliwość, otwartą przez tendencję dziejową kapitalistycznej gospodarki. Można było traktować walkę o reformy jako „tylko" trening w oczekiwaniu przyszłego przewrotu lub przypisywać im wartość samoistną. Można było bronić ekskluzywizmu politycznego partii socjalistycznych lub dopuszczać – z różnym stopniem elastyczności – rozmaite formy sojuszów politycznych z niesocjalistycznymi ruchami. Można było wyobrażać sobie rewolucję jako wojnę domową lub jako presję większości, która może osiągnąć swój cel bez użycia przemocy. Można było zakładać, że socjalistyczny pogląd na świat jest wyczerpującym, samowystarczalnym systemem, który rozstrzygnął wszystkie podstawowe kwestie filozoficzne albo też sądzić, że krytyka filozoficzna może korzystać bez obaw z dorobku przedmarksistowskiej lub niemarksistowskiej filozofii w sprawach, których marksizm jako taki nie przesądza. Różnice te miały wielkie znaczenie w określeniu zadań i polityki partii. Partie nie były ośrodkami dyskusyjnymi, lecz musiały podejmować wiele praktycznych decyzji i nieuchronnie stawały w obliczu sytuacji, których doktryna Marksa, by tak rzec, nie przewidywała; zmuszone były uszczegółowiać ogólne reguły doktryny, nie zawsze jednakowo to czyniąc.

Z doktrynalnego punktu widzenia najważniejsze etapy teoretycznego rozwoju II Międzynarodówki dają się sprowadzić do trzech: walka z anarchizmem w pierwszej fazie; spór z rewizjonizmem w fazie drugiej; konflikt lewicy i ortodoksji po rewolucji rosyjskiej 1905 roku. Dla losów marksizmu i ruchu socjalistycznego rozstrzygające znaczenie miał, oczywiście, spór wokół rewizjonizmu wraz ze wszystkimi jego rozgałęzieniami (pomijamy w tych wstępnych uwagach Rosję, której sytuacja wymaga osobnego i szczegółowszego wykładu).

Najważniejsze składniki sytuacji europejskiej, ważne dla rozwoju myśli socjalistycznej w epoce II Międzynarodówki można streścić krótko: odwrót od liberalizmu zarówno w praktyce ekonomicznej, jak w panujących ideologiach; demokratyzacja instytucji politycznych, w szczególności wprowadzenie zasady powszechnych i równych wyborów w wielu państwach europejskich; ekspansja przemysłowa Europy Zachodniej i rozrost tendencji imperialistycznych.

Zmierzch liberalizmu wyraża się nade wszystko w porzuceniu dwóch zasad, które ongiś należały do fundamentów liberalnej filozofii społecznej. Jedna z nich głosiła, że głównym zadaniem instytucji państwowych jest ochrona bezpieczeństwa, wolności i własności jednostek, że jednak sprawy produkcji i wymiany leżą poza ich kompetencjami i winny być pozostawione inicjatywie indywidualnej, która najlepiej zapewnia rozkwit gospodarczy. Druga, bardziej szczegółowa, powiadała, że związek między pracodawcą a najemnikiem jest poszczególnym przypadkiem swobodnej umowy między wolnymi osobnikami i wobec tego powinien być pozostawiony prawom swobodnych umów, że w szczególności przeciwne wolności jednostkowej są wszelkie interwencje prawodawcze w umowy o pracę, a także wszelkie zbiorowe presje związków ro-

botniczych usiłujące wymusić na przedsiębiorcach lepsze warunki pracy. Obie te zasady, które wyrażały niejako „czysty" ideał wolnokonkurencyjnego kapitalizmu, prawie już nie miały obrońców pod koniec XIX stulecia. Sprawiła to po części propaganda socjalistyczna, po części zmiany w gospodarce światowej, które ideał nieograniczonego wolnego handlu uczyniły niewykonalnym. Ideologie socjalistyczne przyczyniły się skutecznie do obalenia fikcji, wedle której przedsiębiorca i robotnik są tak samo wolni w umowie o pracę i ideologowie liberalizmu w większości tę fikcję porzucili; tym samym uznana została zasada, iż jest prawem i obowiązkiem ciał legislacyjnych regulować system umów o pracę oraz ograniczać ustawowo pewne formy wyzysku, a także, że jest prawem robotników zrzeszać się w celu kolektywnej obrony swych interesów przed przedsiębiorcami.

Zarówno uznanie zasady interwencji państwa w stosunki między robotnikami i pracodawcami, jak też możliwość wywierania nacisku za pośrednictwem ciał ustawodawczych w warunkach wolnych wyborów postawiły partie socjalistyczne Europy Zachodniej w obliczu sytuacji, której klasyczna strategia marksistowska nie przesądzała jednoznacznie. Zasiadać w parlamentach państw burżuazyjnych, przeprowadzać ustawy w interesie klasy robotniczej – czyż nie oznaczało to uczestniczyć w „naprawianiu kapitalizmu"? Taka była notoryczna argumentacja anarchistów. Skoro naprawiacie kapitalizm – powiadali – to zakładacie tym samym, że kapitalizm może być naprawiany, wbrew doktrynie Marksa. Kapitalizm nie może być naprawiony w tym sensie, żeby przestał być kapitalizmem i samoczynnie przerósł w socjalistyczny porządek – replikowali ortodoksi; jednakże walka o poprawę sytuacji robotników w ramach kapitalizmu jest konieczna, gdyż sprzyja wzrostowi świadomości klasowej; robotnicy, którzy są zdani na łaskę kapitalistów, pozbawieni dostępu do oświaty, ogłupieni morderczą pracą, nigdy nie potrafią dojść do świadomości klasowej, jakiej rewolucja socjalistyczna wymaga.

Sytuacja stawała się szczególnie drażliwa w momentach, gdy chodziło o czasowe sojusze z partiami niesocjalistycznymi w parlamentach. Jeśli socjaliści w imię zasady rezygnowali z czasowych sojuszy z partiami centrum, rezygnowali tym samym z wywalczania ustępstw, które były w oczywistym interesie klasy robotniczej i faktycznie sprzyjali polityce prawicy i konserwatystów. Jeśli godzili się na takie przymierza, godzili się tym samym na współpracę z burżuazją w dziele usprawniania systemu kapitalistycznego, a więc zacierali niejako nieprzejednany antagonizm klasowy i osłabiali walkę. W krajach, gdzie system parlamentarny bądź nie istniał, bądź był z punktu widzenia socjalistycznej polityki bezskuteczny – jak w Rosji – problem ten prawie się nie pojawiał; parlament mógł uchodzić za trybunę propagandową, lecz tak czy owak nie można było oczekiwać po nim żadnych efektywnych społecznych reform. Tam jednak, gdzie, jak się okazywało, reformy takie były możliwe, granica między walką o reformy a reformizmem w pejoratywnym znaczeniu słowa była niejasna. Anarchiści uważali, że wszelka akcja polityczna, w szczególności parlamentarna, demoralizuje klasę robotniczą, gdyż pozwala jej oczekiwać, że kapitalizm zmieni się na lepsze, a nadto każe czynić rozróżnienia między par-

tiami burżuazyjnymi, a przez to sprawia, że podstawowa granica między wrogimi klasami staje się chwiejna w oczach proletariatu. Marksiści-ortodoksi odpowiadali z kolei, że nie jest rzeczą obojętną dla perspektyw socjalizmu, czy robotnicy żyją w cesarstwie, w tyranii czy w republice. Nie jest przeciwne zasadzie walki klasowej bronić zasad republikańskich i demokracji burżuazyjnej przeciwko reakcji, klerykalizmowi i klikom wojskowym – nie dlatego, by republika burżuazyjna mogła sama spełnić socjalistyczny program, ale dlatego, że ułatwia proletariatowi walkę.

Historia ruchu socjalistycznego jest nieustającą debatą wokół tych kwestii. Obie strony mogły znaleźć oparcie w pewnych tekstach Marksa. Jeśli konsekwentnie przyjmowało się zasadę, iż proletariat nie należy do społeczeństwa burżuazyjnego i że nie może tego społeczeństwa zmienić, lecz je tylko rozsadzić; że naturalne prawa produkcji kapitalistycznej obracają się przeciw robotnikom i usiłować ten stan rzeczy zmienić to niemal tak, jak pracować nad tym, by ciała wolno puszczone raczej unosiły się w górę miast spadać, wtedy wszelka walka o reformy, wszelkie czasowe sojusze parlamentarne, wszelkie rozróżnienia między partiami burżuazyjnymi są zdradą interesów proletariatu i poniechaniem idei rewolucyjnej. Z drugiej strony – czyż Marks nie odrzucił wyraźnie Lassalle'owskiej formuły, wedle której wszystkie klasy poza proletariatem są jedną reakcyjną masą? Czyż nie popierał walki proletariatu wtedy, gdy celem tej walki nie była totalna rewolucja, lecz prawa demokratyczne lub ustawodawstwo fabryczne? Czyż nie odrzucał absurdalnej zasady „im gorzej tym lepiej"?

Anarchiści, zwłaszcza anarcho-syndykaliści, odrzucali zasadniczo wszelką walkę parlamentarną i wszelkie nadzieje na poprawę systemu kapitalistycznego drogą reform, a także jakiekolwiek porozumienia ze światem burżuazyjnym. Ortodoksi starszego pokolenia (jak Guesde) i młoda lewica niemiecka przyjmowali konieczność walki politycznej, lecz odnosili się wrogo do idei czasowych przymierzy, a walkę o reformy traktowali tylko jako instrumentalną ze względu na cel ostateczny, odmawiając jej samodzielnego sensu. Ortodoksi-centryści nie odrzucali zasadniczo idei sojuszów politycznych pod warunkiem, że partie robotnicze zachowują w nich pełnię samodzielności i przypisywali walce o cele doraźne sens samoistny. Prawica wreszcie (Jaurès, Turati) nie tylko gotowa było na wszelkie porozumienia w interesie doraźnym proletariatu, ale przypisywała reformom sens socjalistyczny już w ramach społeczeństwa kapitalistycznego, to jest zakładała, że dzięki reformom pewne elementy socjalizmu utrwalają się już faktycznie w burżuazyjnej rzeczywistości. Granica między syndykalistami a całą resztą była wyraźna, podobnie jak granica między socjalizmem Jaurèsowskim a ortodoksami. Podziały pomiędzy stanowiskami pośrednimi były płynne i uwyraźniały się okazjonalnie, w poszczególnych kontrowersjach.

Przez cały czas swego istnienia Międzynarodówka była zdominowana przez socjaldemokrację niemiecką. Niemiecki ruch socjalistyczny był najsilniejszy liczebnie, najbardziej jednolity i zarazem najbardziej przygotowany doktrynalnie. Partia Lassalle'a założona w 1863 roku zdobyła wprawdzie – już po

śmierci przywódcy – dość znaczne poparcie wśród robotników, ale nie wydała wybitniejszych działaczy ani teoretyków. Trzymała się przy tym dogmatycznie teorii swego mistrza, który spodziewał się, że można rozwiązać kwestię społeczną przez zakładanie z pomocą państwową spółdzielni produkcyjnych stopniowo eliminujących system pracy najemnej; Lassalle wprawdzie sądził, że w tym celu klasa robotnicza musi uprzednio zdobyć większość parlamentarną, skoro jednak perspektywa takiej większości była nader odległa, cały program partyjny był niejako pozbawiony praktycznej treści. W 1869 roku na zjeździe w Eisenach ukonstytuowała się nowa partia socjalistyczna (Sozialdemokratische Arbeiterpartei), której głównymi konstruktorami byli August Bebel i Wilhelm Liebknecht. Bebel (1840-1913) był z zawodu tokarzem i spędził kilka lat młodości jako robotnik wędrowny, wcześnie jednak rozpoczął w Lipsku działalność w stowarzyszeniach robotniczych. Tam właśnie w 1864 roku poznał starszego od siebie Liebknechta (1826-1900), który stał się jego przewodnikiem teoretycznym i wprowadził go w tajniki marksizmu. Liebknecht spędził kilkanaście lat na emigracji po rewolucji 1848 roku, poznał w Anglii Marksa i Engelsa i przyswoił sobie ich teorię społeczną. Jako posłowie Reichstagu Bebel i Liebknecht opierali się wojnie z Francją oraz aneksji Alzacji i Lotaryngii. Bebel nie był teoretykiem. Najważniejsze jego dzieło (prócz pamiętników) *Kobieta i socjalizm* (1883) było jednak popularną lekturą kilku pokoleń socjalistów. Znaczenie tej książki polegało na tym, że dzięki niej ruch socjalistyczny podjął sprawę emancypacji i równouprawnienia kobiet jako własną swoją sprawę. Był przy tym Bebel uznanym autorytetem moralnym w niemieckim i europejskim ruchu socjalistycznym i zręcznym taktykiem w skomplikowanych sporach wewnątrzpartyjnych. Zależało mu szczególnie na tym, by utrzymać jedność partii i głównie jego autorytetowi zawdzięczać należy, że późniejszy spór z rewizjonistami nie doprowadził do organizacyjnego rozłamu.

W roku 1875 obie partie socjalistyczne „lassallczycy” i „eisenachczycy”, zjednoczyli się na zjeździe gotajskim w jednolitą Socjalistyczną Partię Robotniczą. Program gotajski, surowo skrytykowany przez Marksa, był kompromisem między strategią Lassalle'owską a marksizmem; podstawowe, klasyczne formuły Lassalle'a zostały w nim utrzymane. Mimo to marksizm zdobywał pozycję coraz mocniejszą. Ani Bebel, ani Liebknecht nie mieli umysłowości doktrynerskiej. Przyjmowali fundamentalne zasady socjalizmu Marksowskiego, lecz nie zależało im na bezwzględnej poprawności teoretycznych formuł, które nie miały bezpośrednich zastosowań w praktycznej walce. Zakładali, że ostatecznie socjalizm zwycięży przez rewolucję, ale wiara ta była raczej ogólnym źródłem zaufania do przyszłości aniżeli wytyczną polityki partyjnej. Potrafili zorganizować socjalistyczny ruch niemiecki w potężną siłę, która była wzorem Europy.

W roku 1878 Bismarck, pod pretekstem odpowiedzialności za zamach na cesarza, doprowadził do uchwalenia ustaw wyjątkowych przeciwko socjalistom. Wydano zakaz zgromadzeń socjalistycznych, polecono rozwiązać lokalne organizacje partyjne, zamknięto pisma. Wielu działaczy zostało zmuszo-

nych do emigracji. Partia nie poddała się jednak i potrafiła, jak miało wyjść na jaw, utrzymać i rozszerzyć swoje realne wpływy. W tym to czasie Kautsky stworzył miesięcznik „Die Neue Zeit" (wydawany w Stuttgarcie jako organ prywatny), który stał się ośrodkiem krystalizacji całego ruchu marksistowskiego w Europie. W Zurychu Bernstein wydawał pismo „Sozialdemokrat", które miało charakter mniej teoretyczny i było jednym z ważniejszych narzędzi życia partyjnego w okresie represji. Prawa wyjątkowe zniesiono w 1890 roku i w tymże roku partia odniosła wielki sukces wyborczy, zdobywając półtora miliona głosów i 35 miejsc w parlamencie. W następnym roku zjazd w Erfurcie przyjął nowy program, przygotowany przez Kautsky'ego i Bernsteina. Program ten był całkowicie oczyszczony z Lassalle'owskich składników i stanowił najczystszy wyraz marksizmu w jego wersji ówczesnej, przez Engelsa aprobowanej. Program przewidywał nieuchronną koncentrację kapitału i zagładę drobnych przedsiębiorstw oraz postępujący za tym wzrost przeciwieństw klasowych. Mówił o wyzysku proletariatu, kryzysach i coraz jaskrawszym przeciwieństwie między własnością prywatną środków produkcji a celowym zastosowaniem istniejącej techniki. Zakładał konieczność walki o reformy w przewidywaniu przyszłej rewolucji, która doprowadzi do uspołecznienia własności i podporządkuje całość procesów wytwórczych potrzebom społecznym. Zakładał także jedność interesów proletariatu w skali światowej. Praktyczne żądania programu, w drugiej części, obejmowały następujące punkty: powszechne, równe, bezpośrednie, tajne, proporcjonalne wybory; zniesienie armii stałej na rzecz milicji ludowej; wolność słowa i zrzeszeń; równość kobiet w prawach; laicka szkoła i uznanie religii za sprawę prywatną; obowiązkowe i bezpłatne nauczanie; bezpłatna obrona sądowa: system wyboru sędziów; zniesienie kary śmierci; bezpłatna opieka lekarska; progresywne podatki; 8-godzinny dzień roboczy; zakaz pracy dzieci poniżej 14 lat; kontrola nad warunkami pracy.

Miało się rychło okazać, że stosunek wzajemny obu części programu – teoretycznej i praktycznej – nie jest bynajmniej jasny. Spór między rewizjonistami a ortodoksją można było sprowadzić do pytania, która część erfurckiego programu wyraża rzeczywistą politykę i rzeczywistą świadomość partii.

Drugim filarem Międzynarodówki była Francja. Socjalizm francuski miał tradycję bogatszą i bardziej zróżnicowaną aniżeli niemiecki, ale też dlatego był ideowo bardziej skłócony, a marksistowska doktryna nie zdobyła tam monopolistycznej pozycji. Grupa kierowana przez Guesde'a, Parti Ouvrier Français, była w założeniach najbliższa socjaldemokracji niemieckiej. Jules Guesde (właściwe nazwisko Jules Bazile, 1845-1922) spędził młodość za czasów cesarstwa, którego nienawidził. Wcześnie stał się republikaninem i ateistą. Od 1867 roku czynny był jako dziennikarz, współpracował z kilkoma pismami o tendencji republikańskiej, a w 1870 roku współdziałał w stworzeniu pisma „Les Droits de l'homme", o programie demokratycznym, lecz nie socjalistycznym. Za poparcie komunardów skazany został na 5 lat więzienia, jednakże udało mu się zbiec do Szwajcarii, gdzie zbliżył się do tamtejszych grup bakunistycznych i organizował emigrację francuską w duchu anarchistycznych ideałów. Był jeszcze anarchistą w czasie swego pobytu w Rzymie i w Mediola-

nie w latach 1872-1876. Dopiero po powrocie do Francji stał się marksistą i głównym organizatorem partii na marksistowskiej doktrynie opartej. W latach 1877-1878 odbyły się we Francji dwa kongresy robotnicze, zdominowane przez tendencję reformistyczną. Trzeci kongres, zorganizowany w Marsylii w październiku 1879 r., przyjął główne założenia socjalizmu Marksowskiego i postanowił stworzyć partię robotniczą. W maju 1880 r. Guesde udał się do Londynu, aby z Marksem, Engelsem i Lafargue'm przedyskutować program partyjny. Pogram ten, którego wstępną, teoretyczną część Marks sam napisał, jest mniej rozbudowany niż późniejszy program erfurcki, ale praktyczne żądania zawiera podobne. Został on z niewielkimi poprawkami przyjęty na zjeździe w Havre w listopadzie 1880 roku. Jednakże rychło wyszło na jaw, że nie ma bynajmniej w partii zgody co do tego, jak go interpretować. Część działaczy partyjnych argumentowała, że partia powinna stawiać sobie tylko zadania możliwe do wykonania w widzialnej przyszłości i okroić program do realnych możliwości; ortodoksalni przeciwnicy ochrzcili ich mianem possybilistów (ci z kolei ukuli nazwę „impossybiliści" dla rewolucyjnych marksistów). Possybiliści nie interesowali się działaniami bezpośrednimi na rzecz „celu ostatecznego", zalecali natomiast koncentrację uwagi na zadaniach lokalnych i municypalnych. W latach 1881-1882 doszło do rozłamu. Partia marksistowska kierowana przez Guesde'a (Parti Ouvrier Français) nastawiała się głównie na oczekiwanie przyszłej rewolucji globalnej, która zmiecie porządek kapitalistyczny, podczas gdy possybiliści (Parti Socialiste Français) koncentrowali się na zadaniach doraźnych. Pierwsi kładli nacisk na czysto proletariacki charakter ruchu i zasadniczo niechętnie odnosili się do wszelkich sojuszów z niesocjalistycznymi radykałami, podczas gdy drudzy usiłowali zdobyć wpływy wśród drobnomieszczaństwa i nie gardzili żadnymi formami taktycznych i lokalnych sojuszów. Rychło wśród possybilistów powstało nowe ugrupowanie, kierowane przez J. Allemane'a, rewolucyjne w zasadniczej orientacji, lecz wedle Proudhonowskich raczej niż Marksowskich tradycji; w odróżnieniu od guesdystów, allemaniści nie wierzyli w skuteczność akcji politycznej, lecz sprzeciwiali się czysto reformistycznej polityce possybilistów. W tym samym czasie Blanqui sformował własną grupę, której przewodził po jego śmierci (1881) Edouard Vaillant. Grupa blankistowska z czasem połączyła się z guesdystami, jednakże Vaillant nie zrezygnował nigdy z zaznaczania swej odrębności względem marksistów. Obok tych czterech grup działali także później socjaliści niezależni, jak Jaurès i Millerand.

Na samym początku XX stulecia socjalizm francuski rozdzielony był na trzy nurty. Jeden reprezentowała Parti Socialiste Français, której Jaurès był czołowym ideologiem, drugi – Parti Socialiste de France, skupiająca guesdystów i blankistów. Schematycznie rzecz ujmując, różnice między nimi były następujące: guesdyści strzegli proletariackiej czystości ruchu, nie chcieli wpływać na rozgrywki w obozie burżuazji ani zawierać porozumień taktycznych z niesocjalistycznymi partiami, nie wierzyli w wartość akcji reformistycznej, a w każdym razie odrzucali stanowczo myśl, by jakiekolwiek reformy miały sens socjalistyczny w granicach istniejącego społeczeństwa. Jaurèsiści, przeciwnie,

byli zdania, że przejście do socjalizmu jest wprawdzie równoznaczne z rewolucją, że jednak pewne instytucje socjalistyczne mogą być budowane i utrwalane w społeczeństwie burżuazyjnym, gdyż socjalizm nie jest zaprzeczeniem republiki, ale rozwinięciem jej zasad; dopuszczali także wszelkie sojusze z siłami niesocjalistycznymi, jeśli mogą służyć jakiejkolwiek sprawie aktualnie przez socjalistów bronionej. Trzecią, najmniej znaczącą grupą byli syndykaliści, odrzucający zasadniczo wszelką aktywność polityczną, zwłaszcza parlamentarną. Organem syndykalistów było pismo „Mouvement Socialiste" redagowane przez Huberta Lagardelle w latach 1899-1914, a najwybitniejszym, chociaż z zewnątrz stojącym ideologiem ruchu był Georges Sorel. Dopiero w 1905 roku obie partie, guesdyści i jaurèsiści, zjednoczyli się, co bynajmniej nie usunęło różnic ideologicznych wewnątrz ruchu socjalistycznego.

Marksizm we Francji nie wydał jednak wybitnych teoretyków w epoce II Międzynarodówki. Guesde nie byl uczonym. Lafargue, zapewne najwybitniejszy marksista francuski w „klasycznym" slowa znaczeniu, byl bardziej popularyzatorem aniżeli samodzielnym myślicielem. Dwaj istotnie oryginalni pisarze, Jaurès i Sorel – tylko w niezmiernie szerokim sensie slowa mogliby być nazwani marksistami. Obaj jednak – w całkiem odmienny sposób – wpłynęli na życie intelektualne francuskie również własnymi interpretacjami marksizmu.

Socjalizm angielski, jak była o tym mowa, był ledwo tknięty przez wpływy doktryny Marksa. Ściśle mówiąc, w ideowych założeniach fabianizmu nie ma nic, co byłoby swoiście marksistowskie. *Fabian Essays in Socialism* (1889), które na pokolenia wytyczyły drogę głównemu nurtowi socjalizmu w Wielkiej Brytanii, są programem reform, który bądź jest wyraźnie sprzeczny z marksistowską teorią, bądź zakorzeniony w zasadach, należących do powszechnego arsenału socjalizmu XIX-wiecznego. Fabianie nie interesowali się zresztą filozofią społeczną, jeśli nie miała ona znaczenia bezpośredniego dla wykonalnych reform społecznych. Ich głównymi ideałami byla równość i racjonalne planowanie gospodarcze, przy czym wierzyli, że w ramach istniejących i stopniowo ulepszanych instytucji politycznych ideały te mogą być zrealizowane w drodze demokratycznej presji. Przyjmowali, że koncentracja kapitalistyczna stwarza naturalne przesłanki socjalizmu, wierzyli jednak, że reformy społeczne, ograniczające stopniowo dochód niezapracowany, pozwolą nadać tym procesom socjalistyczny sens bez rewolucyjnego zniszczenia istniejącego państwa. Wydaje się, że z biegiem czasu idea racjonalnej, naukowej organizacji społecznej i efektywności gospodarczej zyskiwała więcej miejsca w ideologii fabiańskiej kosztem wartości demokratycznych. Mimo ogromnego znaczenia, jakie miał angielski ruch w dziejach socjalizmu, jego wkład w ewolucję doktryny marksistowskiej był w tym okresie nie znaczący – jeśli pominąć, oczywiście, znaczenie brytyjskiego przykładu w formowaniu się europejskiego rewizjonizmu.

Belgijski ruch socjalistyczny miał oblicze marksistowskie w większym stopniu aniżeli angielski, chociaż nie dorównywał Niemcom pod względem spoi-

stości doktrynalnej. Parti Ouvrier Belge zawiązała się w 1885 roku, a jej najwybitniejszym teoretykiem był Emile Vandervelde, przewodniczący Międzynarodówki w latach 1900-1914 (1866-1938). Uważał się sam za marksistę, lecz nie zależało mu na niezłomnej wierności względem teorii, której poszczególne składniki odrzucał jako doktrynerskie (Plechanow np. był zdania, że Vandervelde w ogóle marksistą nie jest). Nie był jednakże typem praktycznego działacza – jakich wielu można spotkać w dziejach II Międzynarodówki – który interesuje się doktryną tylko stosownie do jej bezpośrednich zastosowań w akcji politycznej i reformatorskiej. Przeciwnie, poszukiwał „całościowego" poglądu na świat i ubolewał nad tym, że socjalizm takiego poglądu nie zdołał wytworzyć, w przeciwieństwie do katolicyzmu. W rozprawie *Idealizm w marksizmie* (1905) interpretował materializm historyczny w sposób ogromnie luźny, a właściwie zachowując z niego tylko generalną ideę „wzajemnego wpływu" wszystkich okoliczności czynnych w historii ludzkiej – technicznych, ekonomicznych, politycznych i duchowych – czyli to, co właściwie w tym czasie wszyscy niemal godzili się uznać, a w czym swoiście Marksowski monizm nie mógł ocaleć. Pisał także, za Crocem, że sama nazwa „materializm historyczny" jest myląca. W rzeczywistości żaden rodzaj przemian, jakie obserwujemy w historii, nie jest bezwzględnie wobec innych „pierwotny", a każdy może w poszczególnych sytuacjach inicjować przemiany innych. Pewne zmiany środowiska geograficznego, a także procesy demograficzne wpływają samodzielnie na procesy społeczne. Nie jest też prawdą, by zjawiska duchowe były „prostym skutkiem" przemian w strukturze ekonomicznej; nie mogą one istnieć poza tą strukturą tak samo, jak roślina nie może rozwijać się poza glebą, lecz nie ma sensu powiedzenie, że gleba jest „przyczyną rośliny". Sam rozwój techniki jest uwarunkowany intelektualną aktywnością ludzi, a więc zjawiskami „duchowymi". Ale i moralnym wartościom niepodobna odmawiać samodzielnej funkcji w przemianach dziejowych; ostatecznie krytyka kapitalizmu Marksa i Engelsa wspiera się także na przesłankach moralnych. Materializm historyczny jest użyteczną metodą szukania nieoczywistych, ukrytych sprężyn działających w wytwarzaniu idej i instytucji społecznych, byłby jednak rażąco niesłuszny, gdyby pojmować go jako teorię „jednej przyczyny" wyjaśniającej całość procesu dziejowego. W zgodzie z tą interpretacją Vandervelde odrzucał deterministyczną doktrynę, przyznając tylko, że generalna tendencja gospodarki kapitalistycznej zmierza w kierunku socjalizacji przemysłu. Uznanie tej tendencji nie zakłada ani teorii zubożenia, ani obrazu socjalizmu jako ryczałtowego uspołecznienia całej produkcji, ani, w szczególności, nieuchronności rewolucji. Przeciwnie, wszystko wskazuje na to, że socjalizacja dokonywać się będzie stopniowo, różnymi drogami i wcale niekoniecznie w jednej formie. Socjalizacja nie oznacza przy tym upaństwowienia; jednym z najistotniejszych elementów socjalizmu jest redukcja i stopniowe zniesienie władzy politycznej scentralizowanej w państwie. Dla rozwoju socjalizmu więcej się należy spodziewać po więzach lokalnych i lokalnych formach samorządu, gdzie realna kontrola społeczna nad procesami produkcyjnymi jest możliwa. Vandervelde nie był teoretykiem wybitnym, a jego rozważania w kwestiach teoretycznych

są na ogół sumaryczne i zdroworozsądkowe. W politycznych tendencjach najbliższy był bodaj Jaurèsowi, lecz nie dorównywał mu ani umiejętnościami analitycznymi, ani siłą retoryki.

Austriacki ruch socjalistyczny był, obok niemieckiego, najbardziej aktywnym ogniskiem wysiłków teoretycznych. Socjaldemokracja austriacka ukonstytuowała się w partię w 1888 roku, a jej wieloletnim przywódcą był Victor Adler (1852-1918), lekarz z zawodu. Nie był on teoretykiem samodzielnym, a w sprawach najważniejszych był z reguły po stronie centrystycznej ortodoksji niemieckiej. Wybitnym osiągnięciem austriackiej partii było zdobycie powszechnego prawa wyborczego w 1907 roku (w czym jednak wielką rolę odegrała rewolucja rosyjska). W wielonarodowej monarchii habsburskiej socjaldemokracja zmuszona była do nieustających wysiłków nad rozwiązaniem konfliktów narodowych – w państwie i w partii. Naturalnym biegiem rzeczy tam też ideologowie partyjni poświęcali szczególnie dużo wagi teoretycznemu opracowaniu kwestii narodowej z marksistowskiego punktu widzenia. Najbardziej znane rozprawy na ten temat wyszły spod piór Otto Bauera i Karla Rennera. Obaj oni byli wybitnymi współtwórcami ruchu zwanego austromarksizmem, do którego zaliczać się zwykło, obok tych dwóch, Maxa Adlera, Rudofla Hilferdinga, Gustawa Ecksteina, Friedricha Adlera (syna Victora). Austromarksizm wydał wiele dzieł teoretycznych o dużym znaczeniu. Wśród ortodoksów większość tej produkcji miała reputację niedobrą. Austromarksiści nie traktowali bowiem marksizmu jako wszechobejmującego systemu i nie wahali się kojarzyć go z innymi źródłami; oni to w szczególności (lecz nie wyłącznie) usiłowali inkorporować w marksistowską filozofię dziejów kantowskie kategorie moralne, a także epistemologiczne. Większość z nich należała do pokolenia urodzonego w latach siedemdziesiątych – a więc tego samego, do którego należeli Lenin, Trocki, Róża Luksemburg i znaczna część rosyjskich przywódców socjalistycznych. W pokoleniu tym prawie nie było ortodoksów marksistowskich tego typu, co Kautsky, Plechanow, Lafargue, Labriola, ale nastąpiła polaryzacja stanowisk, która miała następnie stać się ideologicznym źródłem rozpadu ruchu socjalistycznego na dwa wrogie obozy.

We Włoszech ruch robotniczy, po nieudanych próbach, ukonstytuował się – w walce z anarchizmem – w samodzielną partię w 1882 roku, lecz dopiero w 1893 roku, po dwukrotnej zmiane nazwy, partia przyjęła program socjalistyczny w Marksowskim sensie słowa. Najwybitniejszym z jej przywódców był Filippo Turati (1857-1932), który jednak nie był teoretykiem, a w partii reprezentował notorycznie reformistyczną (lub „gradualistyczną", jak to mówiono wówczas) tendencję. Jedynymi znaczącymi teoretykami marksizmu w tej epoce włoskiego socjalizmu byli Antonio Labriola i Enrico Ferri. Pierwszy reprezentował, by tak rzec, główny nurt marksistowskiej ortodoksji, podczas gdy drugi w silniejszym jeszcze stopniu niż Kautsky, podkreślał darwinistyczną stronę marksizmu.

Również Polska była aktywnym ogniskiem ruchu marksistowskiego. Można właściwie powiedzieć, że w Polsce po raz pierwszy ruch socjalistyczny rozłamał się po części wedle tych zasad, które później stanowiły o podziale na socjaldemokrację i komunizm; Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy była właściwie pierwszą samodzielną partią typu komunistycznego, w tym przynajmniej znaczeniu, że kładła nacisk na czysto klasowy, proletariacki charakter ruchu socjalistycznego, że odrzucała jakiekolwiek zaangażowanie w sprawę narodową i że podkreślała wierność doktrynie Marksa. Nie miała jednak pewnych istotnych cech, które miały następnie wyróżnić Leninowski nurt w socjaldemokracji, to jest nie miała teorii partii-awangardy i nie nastawiała się na wykorzystanie roszczeń chłopskich w walce rewolucyjnej. Współtwórcą i najwybitniejszym teoretykiem SDKPiL była Róża Luksemburg, która jednak lwią część swojej aktywności poświęciła socjalizmowi niemieckiemu. Znanym teoretykiem tej samej partii był także Julian Marchlewski, który, oprócz studiów nad dziejami fizjokratyzmu, zajmował się głównie teorią sztuki. Główny nurt polskiego socjalizmu skupiony był jednak w Polskiej Partii Socjalistycznej, którą jako całość trudno nazwać partią marksistowską. Jej czołowym teoretykiem-marksistą był Kazimierz Kelles-Krauz. Z PPS związany był także blisko Ludwik Krzywicki, najwybitniejszy socjolog i pisarz społeczny tego pokolenia w Polsce, marksista nieortodoksyjny. Po części do marksistowskiej literatury polskiej zaliczyć można także pisma Edwarda Abramowskiego, filozofa i psychologa, teoretyka ruchu anarcho-kooperatystycznego. Wyjątkową pozycję w historii marksizmu zajmuje wreszcie Stanisław Brzozowski, który pokusił się o nader oryginalną, od ortodoksji daleką, interpretację Marksa w duchu woluntaryzmu i subiektywizmu kolektywnego.

W Holandii ruch socjalistyczny ukształtował się w walce „na dwa fronty": przeciw ruchowi katolickiemu, który organizował związki robotnicze na zasadach doktryny społecznej Leona XIII, oraz przeciw silnej tendencji anarchistycznej, której czołowym eksponentem był Domela Nieuwenhuis. W socjaldemokracji holenderskiej powstała także silna grupa lewicowa, która z czasem uformowała się w samodzielną partię – zalążek późniejszej partii komunistycznej. Jej ideologiem głównym był Anton Pannekoek (1873-1960). Należał on do tych, którzy w najbardziej nieprzejednanej formie zwalczali „złudzenia parlamentaryzmu", ostrzegali przed pułapkami reformistycznej polityki i podkreślali nieustannie, że socjalizm wymaga gwałtownego zniszczenia burżuazyjnej machiny państwowej i nie może być budowany częściowo wewnątrz kapitalistycznych porządków. W czasie wojny Pannekoek opowiedział się po stronie Lenina na konferencji zimmerwaldzkiej, a później należał do lewicowej, antyparlamentarnej części holenderskiego ruchu komunistycznego.

Jakkolwiek prawie we wszystkich krajach europejskich działały mniejsze lub większe grupy marksistowskie, można z pewnym uproszczeniem powiedzieć, że ruch marksistowski był fenomenem środkowo- i wschodnioeuropejskim. II Międzynarodówka tylko w grubym przybliżeniu może być nazwana organizmem marksistowskim. Nie była zresztą nigdy budowlą centralistycznie zorga-

nizowaną lub kierowaną z jednego ośrodka, na podobieństwo późniejszej Międzynarodówki Komunistycznej. Również kryteria przynależności do Międzynarodówki nie były jasne, podobnie jak w poszczególnych krajach nie były jasne podziały na partie polityczne i ruchy związkowe. Niemniej w kongresie założycielskim Międzynarodówki w lipcu 1889 roku w Paryżu brała udział cała elita europejskiego marksizmu, łącznie z Engelsem, który zresztą wyrażał uprzednio w listach zastrzeżenia przeciw powoływaniu do życia międzynarodowej organizacji. Ściśle mówiąc, na skutek walki między possybilistami i guesdystami kongres założycielski od początku rozpadł się na dwie części powodując ogólnę zamieszanie. Jednakże tylko marksistowski kongres miał ostatecznie znaczenie dla późniejszych dziejów ruchu socjalistycznego. Brali w nim udział delegaci z 20 krajów, wśród nich Niemcy (m.in. Bebel i Liebknecht), Francuzi (Guesde, Vaillant), Rosjanie (Plechanow, Ławrow), Austriacy (Victor Adler), Anglicy (William Morris), Belgowie, Polacy (Mendelshon, Daszyński) i Holendrzy. Uchwalono rezolucje w sprawie walki o ośmiogodzinny dzień pracy, zniesienia armii stałych na rzecz powszechnego uzbrojenia ludu, święta 1 maja, walki o ustawodawstwo socjalne oraz walki o władzę przy pomocy wyborów powszechnych. Do 1900 roku Międzynarodówka istniała właściwie tylko w formie kolejnych zjazdów; dopiero na V zjeździe powołano stały organ – Międzynarodowe Biuro Socjalistyczne, które jednak było tylko ośrodkiem wymiany informacji, nie zaś ośrodkiem władzy.

Do 1914 roku odbyły się następujące kongresy: Bruksela 1891; Zurych 1893; Londyn 1896; Paryż 1900; Amsterdam 1904; Stuttgart 1907; Kopenhaga 1910; Bazylea 1912.

Dominującą sprawą pierwszej fazy działania Międzynarodówki (do londyńskiego kongresu) była walka z anarchistami. Anarchiści przyczynili się walnie do rozpadu I Międzynarodówki, sami jednak – co po części wiązało się z ideowymi założeniami ruchu – nie wytworzyli żadnej spoistej formy organizacyjnej. Anarchistyczne skrzydło I Międzynarodówki rychło przestało istnieć. Na początku lat 80-tych powstało wprawdzie międzynarodowe zrzeszenie anarchistyczne, w którym między innymi uczestniczyli Kropotkin, Malatesta, Reclus. Nie miało ono jednak ani sprecyzowanej wspólnej doktryny, ani narzędzi skoordynowanej akcji. Ruch anarchistyczny określał się głównie negatywnie; klasyfikacja anarchistów obejmować musi niemal tyle kategorii, ilu było pisarzy lub działaczy, którym przypisuje się to miano. Dominującą cechą wspólną ideologii anarchistycznych była wiara, że osobniki ludzkie, pozostawione swoim naturalnym skłonnościom, zdolne są wytworzyć spontanicznie bezkonfliktową wspólnotę, zaś źródłem pierwotnym zła są bezosobowe instytucje polityczne, nade wszystko państwo. Wydawać się może, że przeciwstawienie „konkretnych jednostek" – anonimowej sile instytucji jest zgodne z filozofią społeczną Marksa. Jednakże przeciwstawienie to ma inny sens w obu wypadkach. Marks istotnie wierzył, że socjalizm przywróci człowiekowi pełnię życia indywidualnego i zniesie usamodzielnione organizmy polityczne, które wytwarzają pozorne formy wspólnoty – na rzecz wspólnoty bezpośredniej zrzeszonych indywiduów. Lecz twierdził zarazem, że powrót do „organicznej"

wspólnoty nie może polegać na samej likwidacji istniejących form instytucjonalnych, lecz wymaga także reorganizacji „społeczeństwa cywilnego" w oparciu o technikę i organizację pracy stworzoną w świecie kapitalistycznym. Państwo jako organ przemocy miało się stać zbyteczne, lecz nie – scentralizowana administracja zasobami materialnymi i produkcją. Nie miał też racji Guillaume, kiedy w Marksowskiej pochwale Komuny Paryskiej upatrywał przejście Marksa na stanowisko anarchistyczne. W rozumieniu Marksa destrukcja państwa i władzy politycznej nie miała być destrukcją wszelkiej organizacji społecznej i wytwórczej; spodziewał się on natomiast, że uspołecznienie własności zapobiegnie wyradzaniu się form organizacyjnych społeczeństwa w aparat przemocy i źródło nierówności. Sądził jednak, że samo zniszczenie państwa przy jednoczesnym zdaniu procesów wytwórczych na nieskoordynowane inicjatywy jednostkowe czy grupowe musiałoby nieuchronnie przywrócić wszystkie formy kapitalistycznej gospodarki. Stwierdzenie to zakłada istnienie pewnych prawidłowości gospodarki towarowej, które nie są zależne od woli jednostek, lecz działają mocą naturalnego mechanizmu. Anarchiści zaś w większości wierzyli, że zdolność ludzi do przyjaznej kooperacji zapobiegnie wszelkiej niesprawiedliwości, gdy tylko usunięte zostaną instytucjonalne organy tyranii. Kropotkin w swojej *Etyce* oraz w książce *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju społecznego* starał się wykazywać, wbrew darwinistom, że prawem wewnątrzgatunkowego życia nie jest rywalizacja i gwałt, lecz kooperacja i pomoc; wywodził stąd optymistyczne przeświadczenie, że skłonności naturalne osobników ludzkich wystarczają, by zapewnić społeczeństwu bezkonfliktowy ład. Tylko nieliczni anarchiści byli wyznawcami „absolutnego egoizmu" Stirnera; większość wierzyła, że nie ma żadnych zasadniczych przeciwieństw między interesami osobników ludzkich i że konflikty znikną, gdy tylko ludzie uświadomią sobie rzeczywistą swoją naturę i zrzucą presje religijnych i politycznych mistyfikacji, którymi zatruwa im dusze tyrania. Dlatego anarchiści często krytykowali marksistowski socjalizm jako nową próbę tyranii, którą politycy socjalistyczni chcieliby ustanowić na miejscu tyranii burżuazyjnej. Marksiści powiadali, że dążą do organizacji społecznej, w której wszystkie formy demokracji nie tylko zostaną zachowane, lecz nabiorą dopiero właściwego sensu, gdyż demokracja prawna zostanie wzmocniona demokracją produkcyjną, że jednak państwo jako system organizacji produkcji, wymiany i komunikacji nie może zostać zniesione bez ruiny społeczeństwa. Anarchiści zaś argumentowali, że państwo demokratyczne lub państwo wolności jest kwadratowym kołem, gdyż każda forma państwowa nieuchronnie wyłaniać będzie przywileje, nierówności i przemoc. Anarchiści byli też – w opariu o te same założenia – przeciwnikami akcji reformistycznej (np. walce o 8-godzinny dzień pracy), gdyż, ich zdaniem, wszelkie reformy służą umacnianiu i uwiecznianiu istniejącej organizacji ucisku, której socjaliści chcieliby tylko wydrzeć drobne koncesje. Ale również walka polityczna – w sensie uczestnictwa partii socjalistycznych w istniejącym systemie rywalizacji, zwłaszcza w działalności parlamentarnej i wyborach – jest oszustwem dokonywanym na świadomości klas uciskanych. Walczyć kartkami wyborczymi oznacza to bowiem akceptować zasadni-

czo istniejące instytucje polityczne i przyjmować ich prawomocność. Sprzeciwiali się tedy zarówno walce politycznej, jak walce ekonomicznej o cele doraźne. Liczyli bądź na takie przeobrażenie świadomości moralnej wyzyskiwanych, które spowoduje załamanie się instytucji przemocy bądź na gwałtowną rewolucję przygotowaną przez terrorystyczną konspirację. Ich ideałem była równość całkowita oraz zanik wszelkich form organizacyjnych, które wykraczają poza możliwości demokracji bezpośredniej, to jest całkowita decentralizacja ośrodków życia publicznego. Anarchiści również – zwłaszcza syndykaliści – z najwyższą nieufnością odnosili się do udziału intelektualistów z klas średnich w ruchu rewolucyjnym, wietrzyli w tym bowiem pragnienie dominacji nad ruchem robotników. Niektóre odłamy anarchistyczne wręcz zionęły nienawiścią do intelektualistów i do pracy intelektualnej jako takiej, do całości istniejącej wiedzy naukowej i sztuki; wierzyli, że zadaniem klas uciskanych jest absolutne zerwanie ciągłości z całą dotychczasową kulturą. Ta ostatnia tendencja widoczna jest tylko u niektórych pisarzy i w niektórych ugrupowaniach anarchistycznych, lecz zgodna jest z zasadniczą tendencją ruchu, który chciałby niejako zacząć od nowa historię ludzką i wrócić do świata z szóstego dnia stworzenia, do nieskażonej rajskiej natury człowieka.

Anarchiści mieli znaczny wpływ we Francji, po części dzięki tradycjom proudhonizmu. Jeszcze silniejsi byli w Hiszpanii i we Włoszech; w Belgii i Holandii mieli także aktywne grupy; stosunkowo najsłabiej byli zakorzenieni w Niemczech. Zjazdy w Zurychu i w Londynie ostatecznie usunęły anarchistyczne organizacje z Międzynarodówki; przyjęto regułę, wedle której tylko te partie mogą wchodzić w skład Międzynarodówki, które uznają konieczność działalności politycznej.

Między zjazdem londyńskim i paryskim zaszły wydarzenia, które ujawniły lub ożywiły głębokie różnice w ruchu socjalistycznym: sprawa Dreyfusa, potem sprawa Milleranda we Francji oraz debata wokół rewizjonizmu w Niemczech. Spór wokół sprawy Dreyfusa i wokół „ministerializmu" mógł się wydawać kwestią czysto taktyczną, lecz łatwo było zauważyć, że angażował on przeciwieństwa zasadnicze odnoszące się do interpretacji klasowego charakteru ruchu socjalistycznego. Ci socjaliści francuscy, którzy – na czele z Jaurèsem – domagali się nieograniczonego udziału partii w obronie Dreyfusa, powoływali się na to, że socjalizm jako ruch ogólnoludzki i reprezentacja historyczna wszystkich wartości moralnych, jakie ludzkość stworzyła, musi być odpowiedzialny za walkę przeciw wszelkim formom niesprawiedliwości, również gdy dotykają one ludzi z klas rządzących. Guesde i jego zwolennicy utrzymywali, że aktywne zaangażowanie w obronę jednego człowieka z kasty militarnej zaciera granicę między partią proletariacką a mieszczańskimi radykałami i ostatecznie idzie na rękę burżuazji, osłabiając świadomość klasową. Spór, w gruncie rzeczy, może być rozumiany jako wynik dwóch różnych interpretacji marksizmu, nawet jeśli nie był faktycznie w tych kategoriach artykułowany. Dla Marksa – w szczególności od chwili jego polemik z niemieckim „prawdziwym socjalizmem" – było jasne, że chociaż socjalizm jest sprawą ogólnoludzką, nie zaś partykularno-klasową, to jednak ruch ku socjalizmowi

jest sprawą klasy robotniczej, nie zaś całej ludzkości, jest więc ruchem inspirowanym przez partykularno-klasowy interes, nie zaś ponadklasowe wartości moralne. Można było ten punkt widzenia interpretować w taki sposób, że socjaliści nie powinni brać udziału w konfliktach, gdzie interes proletariatu nie jest zaangażowany, że w szczególności nie powinni wtrącać się w rozgrywki między różnymi frakcjami burżuazji, skoro z założenia żadna strona w tych konfliktach nie może być nosicielem wartości socjalistycznych. Można było, słowem, właśnie jak Guesde, bronić ekskluzywizmu politycznego klasy robotniczej i traktować klasy posiadające jako zasadniczo tak samo wrogi, jednorodny obóz (część socjalistów powoływała się w tej sprawie na doraźne względy wyborcze – obawę spadku klienteli wyborczej przez nadmierne popieranie „dreyfusistów" – lecz Guesde odrzucał tę argumentację jako niegodną). Lecz zarówno strategiczne, jak teoretyczne argumenty przeciwko temu stanowisku dawały się także wysunąć z marksistowskiego punktu widzenia. Marks nie przyjmował wszakże prostackiej i praktycznie zgubnej zasady, wedle której proletariatowi musi być obojętne, w jakim ustroju żyje, gdyż „do rewolucji" wszystkie ustroje są takie same; przeciwnie, niezliczoną ilość razy zarówno on, jak Engels, czynili wyraźne rozróżnienia między reakcją i demokracją, między rojalistami i republikanami, między klerykałami i radykałami w politycznych ugrupowaniach klas posiadających. Byli świadomi, że bierne przyglądanie się walce w obozie burżuazji nie tylko nie przybliża perspektyw rewolucji, ale skazuje klasę robotniczą na bezsiłę (podobny w zasadniczej idei, chociaż bardziej teoretycznie wyartykułowany, spór toczył się wśród marksistów rosyjskich o rolę i udział klasy robotniczej w rewolucji burżuazyjnej). Lecz zaplecze argumentacji Jaurèsa było jeszcze inne i bardziej wątpliwe z marksistowskiego punktu widzenia. Jaurès uważał, że partia musi uczestniczyć czynnie we wszystkich konfliktach, gdzie ogólnoludzkie wartości moralne są zaangażowane, ponieważ między innymi był zdania, że obrona tych wartości jest już aktem budowania rzeczywistości socjalistycznej w łonie społeczeństwa burżuazyjnego. Otóż, o ile w pierwszym zespole argumentów „uwrieryzm" guesdystów był zapewne fałszywą i symplicystyczną interpretacją marksizmu, o tyle argumenty Jaurèsa oparte na wierze w socjalizm, który „już" się tworzy w moralnym zaangażowaniu, były niezgodne z duchem Marksowskiej doktryny. Dla Marksa wszakże rewolucja socjalistyczna miała być aktem gwałtownego zerwania ciągłości instytucjonalnej z burżuazyjnym społeczeństwem i w żadnym razie nie mogła się była realizować częściowo w tym społeczeństwie. Wydawać się może zatem, że udział w sprawie Dreyfusa mógł być – z punktu widzenia ortodoksji marksistowskiej – motywowany względami strategicznymi i taktycznymi, lecz nie – moralnymi. Z drugiej strony jednak, trudno było przypisywać Marksowi wyraźnie sformułowaną ideę, wedle której rewolucja socjalistyczna miała być zerwaniem ciągłości nie tylko instytucjonalnej, ale także moralnej, z burżuazyjnym społeczeństwem. Gdyby tak miało być, znaczyłoby to, że Marks uznaje zasadę całkowitej swobody moralnej socjalistów w walce ze społeczeństwem burżuazyjnym. Lecz czyż Engels nie potępiał właśnie z tego punktu widzenia Bakunina, który traktował wszystkie reguły moralne

jako narzędzia walki i dopuszczał wszelkie środki służące sprawie rewolucji jako dobre, a takie zasady, jak na przykład dotrzymywanie umów traktował jako burżuazyjne przesądy? Również tedy w tej kwestii trudno było odwoływać się do autorytetu ojców naukowego socjalizmu, by rzecz jednoznacznie przesądzić.

Sprawa Dreyfusa o tyle jednak była mniej drastyczna z punktu widzenia socjalistów, że nie istniał w ogóle dla nikogo z nich dylemat „za czy przeciw?" i że nawet Guesde nie proponował, by partia w ogóle nie zajmowała żadnego stanowiska w tej sprawie; antydreyfusardzi stanowili obóz najczarniejszej reakcji militarystycznej, szowinistycznej i antysemickiej i nie było wśród socjalistów rozbieżności co do oceny tego obozu. Sprawa Millerandа była z punktu widzenia polityki socjalistycznej bardziej istotna. Szło o to, czy i w jakich warunkach socjalista ma prawo zasiadać w rządzie burżuazyjnym; rzecz była o tyle bardziej drażliwa, że członkiem tego samego gabinetu był generał Gallifet, kat Komuny Paryskiej. Ci, którzy popierali Milleranda, argumentowali, że obecność jednego socjalisty w rządzie nie może wprawdzie zmienić klasowego charakteru rządu, ale może przyczynić się do hamowania najbardziej reakcyjnych elementów władzy i ogólnie wspierać ideę reform w ramach istniejącego ustroju, partia zaś zasadniczo walkę o reformy przyjmuje jako ważny składnik swej aktywności. Przeciwnicy twierdzili, że udział socjalisty w rządzie stwarza fałszywe pozory, iż partia jakoby uczestniczy we władzy, a przez to wprowadza zamęt w świadomości proletariatu; nadto sprawia, że partia ponosi niejako odpowiedzialność za poczynania rządu burżuazyjnego.

Sprawa Milleranda debatowana była na paryskim zjeździe Międzynarodówki. Vandervelde, podobnie jak Jaurès, dowodził, że porozumienia socjalistów z innymi partiami są dopuszczalne wtedy, gdy chodzi o obronę ogólnych swobód demokratycznych (jak w przypadku praw wyjątkowych we Włoszech) lub praw jednostki, a także w celach wyborczych. Ostatecznie przyjęto kompromisową rezolucję Kautsky'ego, która dopuszcza udział socjalistów w niesocjalistycznym rządzie w okolicznościach wyjątkowych, przy założeniu, że udział ten nie jest traktowany jako częściowe przejęcie władzy i że socjaliści w rządzie działają pod kierownictwem partii.

Spór wokół rewizjonizmu jest najbardziej znaczącym wydarzeniem w ideologicznej historii II Międzynarodówki i wymaga osobnego omówienia. Międzynarodówka zajmowała się nie tyle teoretycznymi źródłami antagonizmu między rewizjonistami a ortodoksami, ile sprawą reformizmu i sensu reform, która z teoretycznego punktu widzenia była pochodną rozbieżności bardziej fundamentalnych. Socjaldemokracja niemiecka na zjeździe drezdeńskim uchwaliła rezolucję przeciw rewizjonizmowi, a na amsterdamskim kongresie Międzynarodówki Guesde proponował przyjęcie tej samej rezolucji. Tam to Jaurès wygłosił sławne swoje przemówienie, w którym oskarżył niemieckich socjalistów, że ich sztywność doktrynalna maskuje tylko faktyczną bezsiłę polityczną niemieckiej partii (było istotnie prawdą, że ruch socjalistyczny francuski był znacznie mniej liczny, ale o wiele bardziej bojowy aniżeli niemiecki). Ostatecznie większością głosów rezolucja antyrewizjonistyczna została przyję-

ta, lecz nie zahamowało to faktycznego wzrostu rewizjonizmu. Rewizjoniści zresztą bynajmniej nie zostali usunięci z partii niemieckiej; ani Bebel, ani Kautsky nie dążyli do rozłamu w partii, a siła ruchu rewizjonistycznego leżała nie w sile teoretycznej argumentacji Bernsteina, lecz w sytuacji niemieckiej klasy robotniczej. Ci, którzy w aktywie partyjnym popierali Bernsteina, nie interesowali się na ogół jego krytyką dialektyki ani nawet teorią koncentracji kapitału lub teorią wartości, lecz wyrażali raczej świadomość działaczy robotniczych, którzy dostrzegali rozziew między sztywnością rewolucyjnych formuł programu a faktyczną polityką partii i nie umieli już nadać praktycznego sensu tradycyjnym marksistowskim formułom. Teoretycznie, oczywiście, ani wzrost znaczenia instytucji parlamentarnych (które były zresztą o wiele bardziej znaczące we Francji, w Anglii i w Belgii aniżeli w Niemczech), ani wyniki prawodawstwa pracy i wszelkie reformy socjalne nie powinny były zmienić w niczym rewolucyjnego nastawienia proletariatu. Wszystko, co klasa robotnicza mogła osiągnąć w granicach społeczeństwa kapitalistycznego – zarówno w zakresie reform socjalnych, jak swobód demokratycznych – miało, wedle doktryny, służyć skutecznie rozbudzaniu świadomości rewolucyjnej i żaden z ortodoksów nie uznał, że może być przeciwnie. Jednakże kryzys rewizjonistyczny objawił w pełni problem sensu społecznego reform i tym samym zainicjował pracę nad teoretycznymi przesłankami marksizmu, które z kwestią reform były związane; rychło wyszło na jaw, że spór pośrednio lub bezpośrednio dotyczy wielu podstawowych kategorii marksizmu: pojęcia rewolucji, pojęcia walki klasowej i pojęcia klasy, kwestii ciągłości i nieciągłości kultury, kwestii państwa, kwestii nieuchronności historycznej, samego sensu pojęcia „socjalizm", sensu materializmu historycznego. Wszystko stanęło pod znakiem zapytania. Od chwili sporu wokół rewizjonizmu marksizm ortodoksalny nie był już tym, czym przedtem. Część dawnych wyznawców ortodoksji nie zmieniła się wprawdzie, ale wyłoniły się nowe wersje ortodoksji, które stopniowo usunęły w cień marksizm „klasyczny", marksizm Kautsky'ego, Bebla, Labrioli.

Ostatnie lata istnienia II Międzynarodówki przebiegały w cieniu nadciągającej wojny europejskiej. Sprawa wojny i polityki socjalistycznej w obliczu konfliktu była dyskutowana wielokrotnie, w szczególności na zjeździe stuttgarckim. Była ona ściśle związana z kwestią narodową i prawem do samostanowienia. Pewne generalne zasady były wspólne wszystkim socjalistom. Wszyscy (prócz grupy niemieckich socjaldemokratów) byli „w zasadzie" przeciwnikami militaryzmu i kolonializmu oraz przeciwnikami ucisku narodowego. Lecz ogólnikowa ta wspólnota nie wystarczała bynajmniej, gdy chodziło o wyznaczenie określonych reguł działania na wypadek wojny lub o stanowisko wobec poszczególnych konfliktów międzynarodowych. Międzynarodówka ogólnie potępiła militaryzm już na zjeździe brukselskim, na londyńskim zaś przyjęła rezolucję domagającą się zniesienia armii stałych na rzecz ludowej milicji. Ponieważ jednak partie zorganizowane były wedle zasady narodowej i każda z nich musiała w wypadku wojny ustosunkować się do polityki własnego rządu, z rezolucji takich nie wynikało nic określonego

dla żadnej partii z osobna. Najogólniej można wyliczyć następujące punkty widzenia ważne dla socjalistycznych dyskusji w sprawie wojny i pokoju:

Guesde, niezmiennie wierny swemu dogmatycznemu marksizmowi, niechętnie odnosił się do wszelkich specjalnych akcji związanych z wojną, zakładał bowiem, że wojny są tak czy owak nieuchronnym wynikiem systemu; należy dążyć do obalenia kapitalistycznego społeczeństwa, przez co źródło wojen zostanie automatycznie usunięte. Ten punkt widzenia był właściwie powtórzeniem w skali międzynarodowej stanowiska, jakie zajmował Guesde w sprawie Dreyfusa; socjaliści nie powinni się wtrącać w walki między klasami posiadającymi; wojna imperialistyczna jest przypadkiem takiej właśnie walki wewnątrzklasowej i jako taka nie może angażować proletariatu.

Stanowisko to, popierane również przez część socjaldemokratów niemieckich, byłoby jednakże rezygnacją z jakiegokolwiek wpływu socjalistów na bieg wydarzeń. Skoro w wypadku wojny znaczna część proletariatu musi nieuchronnie zostać zmobilizowana i uczestniczyć w powszechnej rzezi, zasada „nieinterwencji" socjalistów w imię doktrynalnej czystości musiałaby efektywnie oznaczać zgodę na poczynania rządów. Jakoż znaczna część przywódców socjalistycznych domagała się określonej polityki Międzynarodówki dla przeciwdziałania wojnie. Zarówno Jaurès, jak Vaillant głosili potrzebę czynnego oporu przeciw wojnie – włączając powstanie w razie konieczności. Jednocześnie jednak zakładali, że kraj, który jest ofiarą agresji, ma prawo się bronić, a socjaliści powinni uczestniczyć w obronie narodowej. Na zjeździe stuttgarckim Gustav Hervé wniósł rezolucję wzywającą do strajku generalnego i buntu w wypadku wojny. Niemcy jednak sprzeciwiali się przyjmowaniu tego rodzaju apeli, głównie z obawy represji i możliwej delegalizacji partii. Lecz nawet wezwanie do strajku generalnego i powstania nie wykraczało poza „reformistyczną" politykę. Lewica Międzynarodówki (Lenin, Róża Luksemburg, Karol Liebknecht) proponowała politykę bardziej radykalną: akcja socjalistów w wypadku wojny nie powinna zmierzać do zahamowania wojny środkami prawa międzynarodowego czy strajków, ale do wykorzystania wojny dla obalenia panującego ustroju. Rezolucja przyjęta w Stuttgarcie mówiła wprawdzie ogólnie o akcji antywojennej i o wykorzystaniu wojny w celu przyśpieszenia upadku kapitalizmu, lecz było to czysto ideologiczne stwierdzenie, nie zawierające żadnego określonego planu działań politycznych. „Wykorzystanie wojny" dla celów socjalistycznych można było pojmować tak, jak później to Lenin uczynił: przekształcenie wojny imperialistycznej w wojnę domową; ale znaczna większość socjalistycznych przywódców bynajmniej nie miala na myśli takiej polityki. Na kongresie bazylejskim, zwołanym już po wybuchu wojny bałkańskiej, panował nastrój zgody i optymizmu; uchwalono następną rezolucję antywojenną, rzucono slogan „wojna wojnie" i delegaci rozstali się w przeświadczeniu, że potęga ruchu socjalistycznego potrafi zapobiec rzezi narodów szykowanej przez imperialistyczne rządy.

Również w kwestii narodowej i w sprawie do samostanowienia Międzynarodówka nie była jednolita, chociaż w tej sprawie podziały układały się inaczej aniżeli w innych kwestiach spornych. Wszyscy, oczywiście, potępiali ucisk na-

rodowy, lecz potępienie takie samo nie zawierało żadnej określonej polityki w skomplikowanych problemach narodowych Europy środkowej i wschodniej. Teoretycznie, marksizm nie był tu wielką pomocą w sprawach poszczególnych. Generalnie jednak wydawało się jasne, że chociaż ucisk narodowy i szowinizm są bezwzględnie sprzeczne z socjalistycznymi ideami, to jednak ucisk narodowy jest „tylko funkcją" ucisku społecznego i zniknie wraz z nim, natomiast idea państwa narodowego jest specyficznie związana z rozwojem kapitalizmu i nie ma żadnycn powodów, by marksiści wyznawali ją jako własną zasadę orientacyjną. Austriaccy marksiści wysuwali ideę autonomii kulturalnej wewnątrz państwa wielonarodowego, uważając, że państwo nie musi być wcale zorganizowane wedle narodowej zasady, że jednak każda zbiorowość etniczna ma prawo do kultywowania bez przeszkód własnych tradycji kulturalnych i języka. Róża Luksemburg gwałtownie zwalczała wszelką ideę samostanowienia wychodząc z założenia, że socjalizm zniesie wszelkie waśnie narodowe, a dopóki walka nie została zakończona, podnoszenie kwestii narodowej jako samodzielnego problemu jest odwracaniem sił proletariatu od jego właściwych zadań i sprzyja burżuazyjnej polityce jedności narodowej. Z kolei Lenin i lewica socjaldemokracji rosyjskiej wysuwała prawo do samostanowienia narodowego w sensie prawa do odrębności państwowej każdego narodu. Stanowisko Róży Luksemburg w tej sprawie było w swoim dogmatyzmie podobne do stanowiska, jakie Guesde zajmował wobec innych konfliktów i opierało się na takiej samej sztywnej interpretacji marksistowskiej doktryny: skoro walka klasowa określa całość procesów historycznych ważnych z socjalistycznego punktu widzenia, to żadna odrębna kwestia narodowa nie istnieje, a w każdym razie nie może zaprzątać uwagi ruchu robotniczego. Podobnie rozumował Guesde sprzeciwiając się interwencji socjalistów w walki między klasami posiadającymi. Lenin zaś nie stał bynajmniej na stanowisku państwa narodowego jako absolutnej zasady, lecz dostrzegł w napięciach narodowych i w ucisku narodowym potężne źródło siły, które ruch socjalistyczny może wykorzystać i użyć dla walki społecznej.

Klęska ideowa II Międzynarodówki w 1914 roku była tym bardziej niespodziewana i przygniatająca, im bardziej optymistyczne były nastroje ruchu socjalistycznego co do swojej własnej siły. Że była ona nieoczekiwana również dla lewicy, świadczy o tym reakcja Lenina, który w pierwszej chwili nie mógł uwierzyć, że niemiecka socjaldemokracja stanęła natychmiast na stanowisku obrony ojczyzny. We wszystkich krajach odruchowa postawa znacznej większości była ta sama. Nawet wśród emigracji bolszewickiej na Zachodzie spora część przeszła błyskawicznie na stanowisko patriotyczno-rosyjskie. Ojciec rosyjskiego marksizmu, Plechanow, nie miał wątpliwości co do potrzeby obrony ojczyzny przed najazdem, podobnie jak praktycznie cała frakcja mienszewicka. Na początku sierpnia liczna grupa socjaldemokratyczna w Reichstagu głosowała w całości za kredytami wojennymi (mniejszość, która sprzeciwiała się temu wnioskowi na posiedzeniu frakcji, podporządkowała się następnie dyscyplinie partyjnej). W grudniu, przy następnym głosowaniu, Karol Liebknecht był jedynym, który wyłamał się z partyjnej solidarności. W ciągu na-

stępnych dwóch lat ilość aktywnych opozycjonistów stopniowo rosła, aż doszło do rozłamu w partii. Dysydenci zostali usunięci z partii i utworzyli, w kwietniu 1917 roku, Niezależną Socjalistyczną Partię Niemiec (USPD), do której należeli działacze wywodzący się z wszystkich dawnych frakcji partyjnych – prawicy, lewicy i centrum. Wojna stworzyła nowe podziały polityczne: w nowej partii znaleźli się ortodoksi-centryści, jak Kautsky i Haase (przewodniczący po śmierci Bebla), rewizjoniści, jak Bernstein, wreszcie lewica, która z początkiem 1916 roku ukonstytuowała się w Związek Spartakusa i w całości przeszła do USPD. We Francji opozycja antypatriotyczna była bodaj słabsza jeszcze niż w Niemczech. Morderstwo dokonane na Jaurèsie oszczędziło mu wahań. Guesde i Sombart w czasie wojny weszli do rządu, podobnie Vandervelde w Belgii. Gustav Hervé, najbardziej radykalny z francuskich agitatorów antywojennych, zmienił się w płomiennego patriotę niemal z dnia na dzień. Międzynarodówka przestała istnieć.

Latem 1914 roku ruch socjalistyczny poniósł największą klęskę w swej historii. Okazało się, że jego ideowy fundament – międzynarodowa solidarność proletariatu – zbudowany był na piasku frazesów i nie był w stanie przetrwać chwili próby. Nie brakło zresztą, zarówno po stronie Ententy, jak państw centralnych, wysiłków, by usprawiedliwić obudzony nagle patriotyzm argumentami zaczerpniętymi z marksistowskiej frazeologii. Wielekroć przecież Marks przedstawiał Rosję jako ostoję barbarzyństwa i główną podporę europejskiej reakcji; wojna przeciw Rosji mogła śmiało przeto uchodzić za obronę demokracji europejskiej przed carskim despotyzmem. Z drugiej strony, militaryzm pruski i siła feudalnych przeżytków w krajach niemieckich były tradycyjnie przedmiotem ataków ruchu socjalistycznego, również od Marksa poczynając. Nic zatem łatwiejszego, jak przedstawić antyniemiecki patriotyzm we Francji jako walkę republiki przeciw reakcyjnej monarchii.

Dla Lenina i późniejszej lewicy zimmerwaldzkiej klęska Międzynarodówki była wytłumaczalna zdradą i oportunizmem socjaldemokratycznych przywódców. Nikt z marksistów nie zadał sobie pytania, czy rozpad ruchu socjalistycznego w obliczu konkfliktów narodowych może mieć jakiekolwiek znaczenie dla samej doktryny marksistowskiej.

Lato 1914 roku zapoczątkowało proces, którego skutki ciągną się do dnia dzisiejszego, a wynik ostateczny bynajmniej nie jest wiadomy. Zarazem w rozpadzie Międzynarodówki ujawniła się jaskrawo rozbieżność dwóch zasadniczo odmiennych interpretacji socjalizmu, które przez długie lata już zaznaczały swoją obecność w ruchu socjalistycznym w sprawach najrozmaitszych i teraz dopiero stanęły przeciw sobie w nagłej eksplozji. Marksiści tamtej epoki nie rozważali wyraźnie i nie rozstrzygnęli pytania, w jakim sensie i w jakim stopniu socjalizm jest kontynuacją poprzedniej historii ludzkości, a w jakim stopniu zerwaniem ciągłości; drugą stroną tego samego pytania była kwestia, w jakim stopniu i w jakim sensie proletariat jest, a w jakim stopniu nie jest częścią społeczeństwa burżuazyjnego. Różne odpowiedzi na te pytania były, można powiedzieć, utajonym zapleczem filozoficznym konfliktów wewnątrz ruchu socjalistycznego. Doktryna Marksa nie była bynajmniej pod tym wzglę-

dem jednoznaczna. Niektóre jej istotne składniki przemawiały do rewolucjonistów nie szukających żadnych negocjacji z istniejącym społeczeństwem i nie pragnących go naprawiać, ale liczących na wielką apokalipsę dziejową, która za jednym zamachem zniesie wszelki ucisk, wyzysk i niesprawiedliwość, i zacznie, by tak rzec, od nowa historię ludzkości na gruzach kapitalizmu. Z drugiej strony, Marks z pewnością nie wyobrażał sobie socjalizmu jako budowli wznoszonej na pustyni i wierzył w ciągłość cywilizacji – nie tylko w technologicznym, ale także w kulturalnym sensie. Dlatego odwoływali się do niego również ci, dla których socjalizm oznaczał stopniowe wprowadzanie w stosunki społeczne większej sprawiedliwości, więcej równości, więcej swobody, więcej uspołecznienia. W ten sposób ruch robotniczy, zorganizowany w partie wyznające – z większym lub mniejszym stopniem doktrynerstwa – marksistowską ideologię i odnoszący realne sukcesy w walce o ustawodawstwo pracy i prawa obywatelskie, dawał niejako dowód, że istniejące społeczeństwo – wbrew doktrynie – nadaje się do reformy, a przez to samo wyjaławiał niejako rewolucyjne programy z praktycznego znaczenia. Idea socjalizmu jako radykalnej przerwy w dziejach była naturalnym biegiem rzeczy bardziej zrozumiała tam, gdzie sytuacja społeczna nie dawała widoków na realne zmiany osiągalne w drodze stopniowych nacisków i reform – a więc w Rosji, w krajach bałkańskich, w Ameryce Łacińskiej. W krajach Europy Zachodniej trudno było konsekwentnie utrzymać zasadę, wedle której proletariat jest tylko klasą wyklętych pariasów, nie należących ani do społeczeństwa, ani do wspólnot narodowych i nie mogących oczekiwać niczego po istniejącym ustroju. Ostatecznie więc, sam marksizm jako siła ideowa, organizująca ruch robotniczy, przyczynił się znacznie do swego własnego rozkładu, przyczynił się bowiem do stworzenia ruchu robotniczego, który zdolny był osiągać sukcesy w ramach kapitalistycznych porządków, a tym samym do pewnego stopnia zaprzeczał „niereformowalności" tych porządków.

Schemat taki jest, oczywiście, uproszczony i nie zdaje sprawy z zawiłości rzeczywistych przemian, jakie nastąpiły w ruchu socjalistycznym po upadku II Międzynarodówki. Jednakże pozwala lepiej zrozumieć późniejszą polaryzację socjalizmu, która doprowadziła ostatecznie do sytuacji do dziś trwającej: z jednej strony reformistyczny socjalizm, którego więź z marksizmem jest nikła i nieistotna, z drugiej strony – monopolizacja marksizmu przez nurt leninowski i jego pochodne, a więc nurt, który – znów wbrew doktrynie tradycyjnej – okazuje największą siłę na obszarach świata zacofanych zarówno pod względem rozwoju technologicznego, jak instytucji demokratycznych i ogólnego poziomu kulturalnego, w krajach, które dopiero wkraczają na drogę industrializacji i żyją pod presją wielkiej masy rewindykacji nieproletariackich, głównie chłopskich i narodowych. Polaryzacja ta ujawniła niejako, że klasyczna wersja marksizmu, dominująca do pierwszej wojny światowej, jest nie do utrzymania jako praktyczna siła ideowa. Pod tym względem sytuacja, w jakiej żyjemy obecnie, jest nadal, mimo wszystkich przemian, dziedzicem dramatu, który rozegrał się latem 1914 roku.

Rozdział II

KAROL KAUTSKY I ORTODOKSJA NIEMIECKA

Postać Karola Kautsky'ego dominuje nad całym ćwierćwieczem teoretycznego rozwoju marksizmu w czasach II Międzynarodówki. Nie byl on z pewnością wybitnym filozofem, ale byl głównym twórcą i niejako wcieleniem marksistowskiej ortodoksji, której bronil przeciwko wszelkiego rodzaju wpływom obcym, którą popularyzował umiejętnie i inteligentnie, którą stosował wreszcie z powodzeniem zarówno w interpretacji historii minionej, jak w rozumieniu zjawisk nowych, wylaniających się w związku z ewolucją imperialistycznego kapitalizmu. Kautsky przyczynil się głównie do ukształtowania pewnego stereotypu marksizmu, który, zwlaszcza w środkowej i wschodniej Europie, dominowal przez dziesięciolecia i dopiero w ciągu ostatnich lat kilkunastu jął ustępować stereotypom odmiennym. Kilka pokoleń marksistów wychowywalo się na jego książkach, które weszły do standardowego zasobu marksistowskiej literatury i pozostały tam, również w ruchu komunistycznym, potem, kiedy ich autor ogloszony zostal przez Lenina renegatem z racji swojej krytyki rewolucji październikowej (jedyny bodaj przypadek tego rodzaju). Kautsky nie byl ortodoksem w tym sensie, by uważal się za zobowiązanego do obrony każdej szczegółowej myśli przez Marksa lub Engelsa wypowiedzianej, lub by zastępowal argumenty cytatami z ich dziel (nikt zresztą z teoretyków tego pokolenia nie byl ortodoksem w tym znaczeniu); przeciwnie, w kilku punktach, nie pierwszorzędnych wprawdzie, ale nie calkiem też błahych, krytykował Engelsa (m.in. wykazywal, wbrew Engelsowi, że główną formą powstawania państwa jest przemoc zewnętrzna). Byl jednak ortodoksem pedantycznym w tym sensie, że marksizm jako teoria i jako metoda badania historycznego byl dlań jedynym ukladem odniesienia w analizie zjawisk społecznych i że opierał się on wszelkim próbom uzupełniania czy wzbogacania marksistowskiej teorii o elementy z innych pochodzące źródeł (prócz darwinizmu). Wolny zatem od rygorystycznego dogmatyzmu w odniesieniu do wszystkich myśli Marksa czy Engelsa, byl jednak rygorystycznym obrońcą czystości doktryny. Podstawowe skladniki stereotypu zwanego socjalizmem naukowym – ewolucjonistyczny, scjentystyczny i deterministyczny model marksizmu – upowszechniły się dzięki jego interpretatorskiej pracy.

1. Życie i pisma

Karol Kautsky (1854-1938) urodził się w Pradze z ojca – Czecha i matki – Niemki. Jako młody chłopiec, mieszkający w Wiedniu, zetknął się z ideami socjalistycznymi, zrazu dzięki powieściom Georges Sand i dziełom historycznym Blanca. Od 1874 roku studiował w Wiedniu, a w 1875 roku wstąpił do partii socjaldemokratycznej. Studiował historię, ekonomię polityczną, filozofię i wcześnie przejął się entuzjazmem dla darwinizmu, w którym spodziewał się odnaleźć generalne zasady rządzące dziejami ludzkimi. Jego pierwsza książka (*Der Einfluss der Volksvermehrung auf den Fortschritt der Gesellschaft*, 1880) poświęcona była krytyce teorii Malthusa, wedle której nędza jest wynikiem przeludnienia.

Jako student Kautsky jął współpracować z wiedeńską i niemiecką prasą socjalistyczną, poznał Liebknechta i Bebla. W 1880 roku przesiedlił się do Zurychu, gdzie zaprzyjaźnił się z Bernsteinem i pracował w wydawanych tam niemieckich pismach „Sozialdemokrat" oraz „Jahrbuch der Sozialwissenschaft und Sozialpolitik". W 1881 roku spędził kilka miesięcy w Londynie, gdzie poznał Marksa i Engelsa. Wrócił do Wiednia w następnym roku, a na początku 1883 r. powołał do życia miesięcznik (później przekształcony w tygodnik) „Die Neue Zeit", który aż do 1917 roku prowadził i który przez cały ten czas był najważniejszym organem marksistowskim w Europie (a tym samym na świecie). Żadne pismo nie przyczyniło się w tym stopniu do upowszechnienia doktryny marksistowskiej jako ideologicznej formy niemieckiego i europejskiego ruchu robotniczego. Tam też ogłoszone zostały liczne rozprawy socjalistycznych teoretyków, które miały się znaleźć następnie w klasycznym kanonie marksistowskiej literatury. „Die Neue Zeit" powstał w Stuttgarcie, następnie jednak, wskutek represji związanych z ustawami wyjątkowymi, Kautsky wydawał je na emigracji w Londynie. Po zniesieniu ustaw wyjątkowych, w końcu 1890 roku Kautsky powrócił do Stuttgartu, a w siedem lat później przeniósł się do Berlina.

Sławny program erfurcki, uchwalony na zjeździe socjaldemokracji niemieckiej w październiku 1891 r., pierwszy program partyjny oparty ściśle na założeniach marksistowskich, był dziełem Kautsky'ego i Bernsteina, przy czym Kautsky był autorem jego części teoretycznej. Kautsky brał udział we wszystkich zjazdach partii niemieckiej oraz Międzynarodówki, broniąc po swojemu pojętej orotodoksji przeciw anarchistom, przeciw Bernsteinowi i rewizjonistom. W kwestiach strategii politycznej był on najdoskonalszym wyrazicielem punktu widzenia, który zwykło się nazywać centrystycznym w odniesieniu do tamtej epoki: był przeciwnikiem reformizmu pojętego jako teoria, wedle której socjalizm może powstać z kapitalistycznego społeczeństwa drogą stopniowych reform, w oparciu o współpracę proletariatu z drobnomieszczaństwem i chłopstwem. Był zarazem przeciwnikiem rewolucjonistów, głoszących, że zadaniem partii jest przygotowywanie gwałtownego, jednorazowego przewrotu, którego skuteczność wymaga nade wszystko koniunktury politycznej. Również w czasie wojny i rozkładu Międzynarodówki Kautsky zajmował stanowi-

sko pośrednie między nacjonalistycznym stanowiskiem znacznej części partii a rewolucyjnym defetyzmem lewicowej mniejszości. Ostra krytyka rewolucji październikowej spowodowała, że w Leninowskim skrzydle uznany został nieodwołalnie za zdrajcę. W latach 20-tych Kautsky powrócił do życia politycznego w socjaldemokracji niemieckiej i miał znaczny udział w sformułowaniu nowego programu partii uchwalonego w 1925 roku w Heidelbergu. Mieszkał w Wiedniu, skąd wyemigrował na krótko przed najazdem hitlerowskim. Zmarł w Amsterdamie.

Pisma Kautsky'ego obejmują wszystkie istotne problemy, którymi żył marksizm i ruch socjalistyczny jego czasów. Wśród ogromnej ilości artykułów i książek, jakie ogłosił, dzieła historyczne i ekonomiczne zdobyły sobie najtrwalszą pozycję. W roku 1887 wydał Kautsky *Nauki ekonomiczne Karola Marksa*; jest to właściwie przystępne streszczenie I tomu *Kapitału*, które przez kilkadziesiąt lat służyło jako podstawowy podręcznik marksistowskiej teorii ekonomicznej dla początkujących. Cztery dzieła historyczne, w których Kautsky zastosował marksistowską metodę analizy klasowej do badań nad ideologią i walkami politycznymi, są może najistotniejszą częścią jego teoretycznego dorobku. Są to: *Thomas More und seine Utopie* (1888), *Die Klassengegensätze von 1789* (1889), *Die Vorläufer des neueren Sozialismus* (2 tomy, 1895), *Der Ursprung des Christentums* (1908). Pierwsza rozprawa analizuje Anglię z epoki Henryka VIII i ukazuje działalność Tomasza Morusa oraz jego najsławniejsze dzieło na tle klasowych przeciwieństw epoki pierwotnej akumulacji. Trzecia jest przeglądem historycznym idei socjalistycznych od czasów platońskiego *Państwa* do rewolucji francuskiej, ze szczególnym uwzględnieniem dziejów rewolucyjnego anabaptyzmu. Ostatnia wreszcie stara się odnaleźć sens historyczny wczesnochrześcijańskich idei.

Najważniejszym dziełem ogólnoteoretycznym Kautsky'ego sprzed pierwszej wojny światowej jest *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* (1906); zawiera ono, na tle historii doktryn etycznych, wykład poglądu darwinowskiego i marksistowskiego na biologiczny oraz społeczny sens idei i zachowań moralnych. Z dzieł bezpośrednio odnoszących się do teorii politycznej oraz strategii socjaldemokracji wypada na pierwszym miejscu wymienić obszerny komentarz do programu erfurckiego (*Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert*, 1892), polemiki z Bernsteinem i z lewicą związane z dylematem rewolucja-reforma (*Bernstein und das sozialdemokratische Programm*, 1899; *Die soziale Revolution*, 1907; *Der politische Massenstreik*, 1914; *Der Weg zur Macht*, 1909). Krytyka rewolucji rosyjskiej zawarta jest nade wszystko w książkach *Die Diktatur des Proletariats* (1918), *Terrorismus und Kommunismus* (1919), *Von der Demokratie zur Staatssklaverei* (1921). W 1927 roku ogłosił wreszcie Kautsky summę swoich teoretycznych przemyśleń: *Die materialistische Geschichtsauffassung*. Ogromne to dzieło nie miało już jednak ani w części tego znaczenia, co wcześniejsze rozprawy i czytywane było przez niewielu, nie tylko z racji swych rozmiarów, ale głównie dlatego, że sens działalności pisarskiej Kautsky'ego zgubił się niejako w nowej sytuacji. Wyklęty oficjalnie przez najwyższy autorytet w ruchu komunistycznym, nie mógł już

tam spodziewać się Kautsky uznania dla swoich dzieł. Tymczasem socjaldemokracja, po ostatecznym rozłamie z komunistami, coraz mniejsze miała zainteresowania dla historiozoficznych uzasadnień idei socjalistycznych i coraz mniejszą wagę przywiązywała do związku swojego z tradycją marksizmu. Marksistowska doktryna została niemal zmonopolizowana przez leninowską i stalinowską odmianę socjalizmu, gdzie dla późnego Kautsky'ego nie było już miejsca. W ten sposób najsolidniejszy wykład materializmu historycznego, jaki kiedykolwiek został napisany, okazał się właściwie bez adresata i istotnej roli nie odegrał.

2. *Natura i społeczeństwo*

W pisarstwie Kautsky'ego uderzająca jest niezmienność poglądów. Przyswoiwszy sobie w młodości darwinowską teorię i ogólny, naturalistyczny pogląd na świat, odkrył rychło materializm historyczny i z obu tych elementów skroiwszy spójną całość, nie wyrzekł się Kautsky niczego z tej teorii do końca życia. Napisawszy komentarz do programu erfurckiego w 1892 roku, mógł zapewniać o jego ważności nie tylko w 1904 r., ale także w 1922 r. – w przedmowie do 17 wydania, po wojnie, rewolucji rosyjskiej i rozpadzie ruchu socjalistycznego. Ostatnie monumentalne dzieło nie zawiera prawie niczego, co by zmieniało lub prostowało poprzednie jego poglądy, wypowiadane w ciągu blisko półwiecza. To wczesne usztywnienie umysłowe i satysfakcja z raz zdobytej prawdy czyniło go niewrażliwym na nowe idee filozoficzne i polityczne. Jednakże nie opuszczał go również duch dociekliwości i pragnienie rzetelności, co też pozwoliło Kautsky'emu uniknąć zaślepienia w polemikach z przeciwnikami; nie uciekał się nigdy do zastępowania argumentów mnożeniem wyzwisk, unikał demagogii, umiał zaprzęgać swoją ogromną wiedzę historyczną do przekonującego argumentowania. Pisarstwo jego odznacza się też szczególną pedanterią i dążeniem do idealnej systematyczności wykładu; kiedy chce wyłożyć marksistowski pogląd na etykę, próbuje przy tej okazji streścić (z mizernymi skutkami) zarówno całą historię doktryn etycznych, jak całą historię obyczajów. Kiedy atakuje terroryzm rosyjskiej rewolucji, wykłada przy sposobności historię rewolucji francuskiej i Komuny Paryskiej. Chce zawsze zaczynać wykład od początku, przejęty jest dydaktycznymi zadaniami swojego pisarstwa i przywiązuje ogromną wagę do poprawnego sformułowania teoretycznych założeń ruchu socjalistycznego (w czym jest Leninowi pokrewny).

Jednocześnie uderzający jest w dziełach Kautsky'ego zupełny brak zrozumienia problemów filozoficznych. W ściśle filozoficznych kwestiach wywody jego nie wykraczają poza to, co można znaleźć w sumarycznych esejach Engelsa; jego krytyki Kanta świadczą o tym, że Kautsky zupełnie nie zdaje sobie sprawy z istotnego sensu krytykowanej filozofii. Rdzennie metafizyczne i epistemologiczne problemy (łącznie z kwestią podstaw epistemologicznych etyki) są mu obce. Najsilniejsze strony jego intelektu dochodzą do głosu tam, gdzie

Kautsky analizuje wydarzenia historyczne i walki społeczne przeszłości z perspektywy marksistowskiej metody.

Najłatwiej uchwycić swoistość myślenia Kautsky'ego, gdy go się zestawi z takim pisarzem, jak Jaurès. Dla Jaurèsa socjalizm, a także marksizm jako współczesna artykulacja teoretyczna socjalizmu, był nade wszystko ideą moralną; był najdoskonalszym wyrażeniem odwiecznych tęsknot ludzkich za sprawiedliwością i wolnością; był, krótko mówiąc, wartością. Dla Kautsky'ego marksizm był głównie naukowym, deterministycznym, całościowym ujęciem zjawisk społecznych. Kautsky był zafascynowany marksizmem jako spoistym systemem teoretycznym, który zdolny jest ująć w jednolitą siatkę interpretacyjną cały historyczny proces i objaśnić wszelkie przemiany dziejowe redukując je do jednego schematu. Był typowym dzieckiem scjentystycznej epoki, która dominowała w latach jego młodości, pobudzona dziełem Darwina, filozofią Spencera, postępami fizyki i chemii. Wierzył w nieograniczoną zdolność nauki do syntetyzowania wiedzy w coraz rozleglejszy i coraz bardziej skoncentrowany, jednolity system wyjaśnień. Scjentystyczna, pozytywistyczna wersja marksizmu, rozwinięta w dziełach późnego Engelsa, przeszła bez zmian w myśl Kautsky'ego. Naukowy rygor, uwolniony od wartościowania i sentymentalizmu, ściśle przyczynowe i „obiektywne" interpretacje zjawisk społecznych, wiara w jedność metody naukowej, świat ludzki jako przedłużenie natury organicznej, nauka o społeczeństwie jako przedłużenie biologii – oto charakterystyczne osobliwości jego światopoglądu. Naturalne było przeto, że heglowski rodowód marksizmu był w oczach Kautsky'ego mało istotnym przypadkiem historycznym i że to, co – jego zdaniem – wniósł Hegel do marksistowskiej tradycji, sprowadza się – podobnie jak u Engelsa – do kilku ogólnikowych banałów mówiących o powszechnej zależności zjawisk, o rozwoju i zmienności świata itd.

Tak więc, fundamentem naukowego poglądu na świat jest w oczach Kautsky'ego ścisły determinizm, wiara w powszechne prawa, nieodmiennie wyznaczające bieg zjawisk. Z większym jeszcze naciskiem niż Engels podkreśla „przyrodniczą konieczność" (*Naturnotwendingkeit*) wszystkich społecznych procesów. Nie jest socjaldarwinistą w tym znaczeniu, iżby miał kwestionować wszelką swoistość ludzkiego społeczeństwa lub by konflikty społeczne i walki klasowe sprowadzał bez reszty do walki o byt w Darwinowskim znaczeniu. Jednakże zastrzeżenia przeciwko owej „redukcji" społeczeństwa ludzkiego do zbiorowości zwierzęcych są znacznie mniej istotne niż punkty zbieżne. Wszystkie cechy gatunkowe człowieka, to jest te, które przechowują się niezmiennie w dziejach, dzieli ludzkość z innymi zwierzętami – jest to motyw kilkakrotnie w dziełach Kautsky'ego powracający – od *Etyki* do *Materialistycznego pojmowania dziejów*. Kautsky przejął w całości Darwinowski pogląd na ewolucję jako proces dokonujący się w wyniku przypadkowych mutacji, które następnie pozwalają ocaleć osobnikom najlepiej przystosowanym do środowiska. Nie ma tedy w naturze celowości nie tylko w sensie świadomego zamiaru, który by ewolucją sterował, ale także w sensie określonej kierunkowej tendencji. Organizmy, którym przytrafiały się korzystne mutacje, przekazują

swoją zdolność przystosowawczą potomstwu i mechanizm ten tłumaczy całość ewolucyjnego przebiegu. Wszystkie funkcje, które charakteryzują swoiście gatunek ludzki można odnaleźć w świecie zwierzęcym: inteligencję, zdolność do życia społecznego i instynkty socjalne, a z nimi również poczucia moralne. Inteligencja jest bronią w walce o byt i ludzkie umiejętności poznawcze nie mają innego sensu aniżeli ten właśnie – służyć zabezpieczeniu gatunku. Znajomość praw naturalnych i stałych związków przyczynowo-skutkowych występuje już u zwierząt, a ludzka wiedza jest rozwinięciem i systematyzacją tej umiejętności. Kautsky nie zastanawia się nad tym, na jakiej podstawie czysto biologiczna umiejętność wytwarzania skojarzeń, artykułowana następnie w języku jako wiedza o „prawach natury", może sobie rościć zarazem prawo do tego, by odkrywała „prawdę" o świecie i w jaki sposób sens wiedzy jako „prawdy" może być wyprowadzony z jej sensu jako narzędzia adaptacji. Dwa podstawowe instynkty – samozachowawczy-jednostkowy i samozachowawczy-gatunkowy są wystarczającym objaśnieniem całej rozmaitości zachowań zwierzęcych i ludzkich, zarówno poznawczych, jak moralnych. Instynkt współpracy wewnątrzgatunkowej nie jest czym innym niż to, co w gatunku ludzkim nazywamy prawem moralnym czy głosem sumienia. Podobnie jak u ludzi, również u zwierząt bywa on często w konflikcie z instynktem samozachowawczym. Nie jest tedy prawdą, by człowiek był „z natury" egoistą lub „z natury" altruistą, gdyż obie skłonności, choć nieraz skłócone w poszczególnych przypadkach, współistnieją w nim tak samo, jak u wszystkich wyższych istot. Obserwujemy także u zwierząt zalążkowe formy podziału pracy i rudymentarne umiejętności korzystania z narzędzi. Nawet produkcja w sensie przekształcania środowiska naturalnego na własny użytek nie wyróżnia człowieka. Słowem, istoty ludzkie nie różnią się od zwierząt jako stworzenia *poznające, moralnie wrażliwe* i *produkujące*. Nie ma w ogólności w ludzkiej naturze gatunkowej niczego, czego nie dałoby się odnaleźć w pozaludzkiej przyrodzie. Szczególne zaś umiejętności, czy raczej szczególne rozwinięcie umiejętności zwierzęcych, jakie stało się udziałem ludzi, wytłumaczalne są okolicznościami adaptacji i oddziaływaniem wzajemnym organizmu i środowiska. Tymi umiejętnościami szczególnymi jest zdolność do wytwarzania narzędzi i język – dwie jakości, które się wzajem pobudzały w rozwoju, umożliwiając kumulację myśli, doświadczeń i uzdolnień. Ale i one są dalszym ciągiem umiejętności zwierzęcych. Cały dalszy postęp cywilizacyjny wytłumaczalny jest działaniem tych samych praw adaptacji. Przejście pierwotnych ludzi z lasów na otwarte przestrzenie zmusiło ich do wynalazku odzieży, domów, ognia, uprawy roślin. Język wzmocnił ogromnie więź społeczną i zdolność do kooperacji wewnątrz plemienia, ale zarazem odgrodził od siebie gromady posługujące się odmienną mową i w ten sposób umożliwił swoiście ludzki wynalazek, jakim są wojny wewnątrzgatunkowe.

Podział pracy, który jest dalszym ciągiem procesu, rozpoczętego w społecznościach zwierzęcych, umożliwił wytwarzanie nadwyżek wykraczających ponad niezbędne potrzeby, a tym samym spowodował walkę o przywłaszczanie nadwyżek i doprowadził z czasem do podziału klasowego, opartego na posia-

daniu środków produkcji. Rozwój techniki określa zmienne formy tego podziału, nie określa ich jednak jednoznacznie, ale w połączeniu z działaniem innych okoliczności, nade wszystko środkowiska naturalnego (inne są formy podziału klasowego w warunkach wymagających scentralizowanych robót irygacyjnych, jak na przykład w delcie Nilu, inne tam, gdzie trzeba nade wszystko bronić się przed najazdami sąsiednich plemion, inne u szczepów górskich i inne w ośrodkach nadmorskich). Zawsze jednak zasada adaptacji do środowiska określa specyficzne formy ludzkich zachowań, napędzanych nieodmiennie przez te same instynkty samozachowania i kooperacji.

Złudzenie, jakoby istniały jakieś wieczne i bezwzględne wartości, które ludzkość bądź zastaje gotowe, bądź przynajmniej przechowuje bez zmiany w toku historii, pochodzi stąd, że rozwój społeczny przez tysiąclecia był niesłychanie powolny, stąd pewne nakazy i zakazy trwały niezmiernie długo w niezmienionych warunkach i utrwaliły się w umysłach jako absolutne prawdy. W rzeczywistości niezmienne są tylko ogólne, biologiczne instynkty, wszystkie zaś swoiście ludzkie normy moralne i wartości są zależne od sposobu produkcji. Prawdą jest, że w walce klas uciskanych na obszarze całej historii występują pewne okoliczności podobne, stąd również pewne podobieństwo wartości przez te klasy wytwarzanych. Ale więcej w tym podobieństwa słownego niż rzeczywistego: w chrześcijaństwie pierwotnym równość oznaczała równy podział, wolność zaś – próżniactwo; w epoce Wielkiej Rewolucji równością nazywano równe prawo do własności, wolnością natomiast – swobodę używania posiadanych dóbr; dla socjalistów z kolei oba hasła mają inny całkiem sens: równość jest równym prawem do korzystania z wytworów społecznej pracy, wolność jest redukcją pracy niezbędnej, czyli stopniowym ograniczaniem dnia roboczego.

Zdarza się wprawdzie, że pewne opinie czy wartości przeżywają warunki, dla których i w których powstały, wtedy jednak nieuchronnie przybierają one charakter konserwatywny i opóźniają rozwój społeczny. Normalnie jednak w życiu społecznym nie ideały są czynne w wyznaczaniu ludzkich zachowań, ale konieczności materialnego życia. Ideał moralny „nie jest celem, ale bronią w walce społecznej o życie". W ogólności żadne ideały nie mogą być ustanowione w naukowym badaniu, które z założenia jest neutralne moralnie i bada wyłącznie związki konieczności w przyrodzie i historii ludzkiej. Socjalizm naukowy ujawnia nieuchronną konieczność bezklasowego społeczeństwa jako rezultat ekonomicznych prawidłowości, bynajmniej jednak nie może uczynić z tej konieczności celu moralnego. Nie odbiera to jednak wielkości i wspaniałości wizjom przyszłego świata socjalistycznego, o który klasa robotnicza walczy, pchana nieodpartą koniecznością ekonomiczną.

Wydaje się, jak gdyby Kautsky nie był w stanie pojąć, na czym polega epistemologiczny problem wartościowania moralnego, jak gdyby nie uświadamiał sobie, że gdy się założy pewien proces dziejowy jako nieuchronny, to pytanie o *wartość* jego nieuchronnych wyników pozostaje nadal otwarte. Dlatego również jego krytyka Kanta i socjalizmu etycznego mija się całkowicie z właściwym przedmiotem dyskusji. Z tego, że coś jest *konieczne* – wywodzili Cohen,

Vörlander, Bauer – nie wynika, że jest *godne pożądania* lub że jest wartością potrzebna jest zatem osobna władza poznawcza, która pozwoliłaby ustalić, że socjalizm nie tylko jest historycznie nieuchronny, ale że należy go aprobować; teoria Marksa wykazała pierwsze, Kantowska doktryna moralna zdolna jest drugie ugruntować. Nauka w ogólności nie może ustalać wartości – replikował Kautsky. Zgadzał się z neokantystami co do tego, że marksistowska teoria dowodzi historycznej konieczności socjalizmu, ale, zdaniem jego, nic więcej nie było potrzebne. Klasa robotnicza nieuchronnie wytwarza taką formę świadomości, która przedstawiać jej będzie socjalizm jako ideał, ale ta wiara w ideał jest sama nieuniknionym skutkiem społecznego procesu i tylko jako taka może być badana. Pytanie, jakie podstawy może znaleźć jednostka, by uznać za wartość to, o czego konieczności jest przekonana, pytanie to, jak się zdaje, Kautsky odrzucał, chociaż nie potrafił podać racji, dla której nie przyjmuje go do wiadomości. Wyjaśniał, że Kantowski imperatyw kategoryczny jest, po pierwsze, oparty na złudzeniu, gdyż ma być rzekomo niezależny od doświadczenia, podczas gdy zakłada istnienie innych osobników ludzkich, a to tylko z doświadczenia Kantowi było wiadome (w rzeczywistości imperatyw kategoryczny jest niezależny od doświadczenia w tym sensie, że nie może być logicznie wyprowadzony z danych empirycznych, lecz nie w tym, by mógł być efektywnie sformułowany bez żadnej empirii). Po wtóre, imperatyw kategoryczny jest niemożliwy do urzeczywistnienia w społeczeństwie rozdartym przeciwieństwami i rodzącym konflikty sprzecznych lojalności (w rzeczywistości imperatyw kategoryczny jest formalną normą, która ustala niezbędny warunek każdej reguły konkretnej, nie zaś empirycznym twierdzeniem, które zakłada faktyczne istnienie harmonijnego społeczeństwa albo wyklucza moralne konflikty; nie jest też wystarczającym warunkiem dla zbudowania moralnego kodeksu). Do jakiego stopnia dochodzi niezrozumienie Kanta u Kautsky'ego można się przekonać z uwagi, którą rzuca w *Etyce*: właśnie u zwierząt, powiada, zasada Kantowska żądająca, by traktować osobniki jako cel, nie zaś środek, jest faktycznie realizowana, z tym tylko, że wspólnota broni tylko tych osobników, których przetrwanie jest dla gatunku korzystne. Kautsky nie zauważa, że ów dodatek („których życie jest dla gatunku korzystne") obraca rzekomą zasadę samocelowej wartości osobników w jej przeciwieństwo, gdyż wynika zeń, że osobniki traktowane są właśnie jako środki służące utrzymaniu gatunku, nie zaś samocelowe wartości.

3. *Świadomość i rozwój społeczny*

Zasada ścisłego determinizmu oraz przekonanie, że historia ludzka jest dalszym ciągiem historii naturalnej i daje się wyjaśnić przez te same prawidłowości, prowadzą Kautsky'ego do czysto naturalistycznej interpretacji świadomości ludzkiej. Kautsky nie uważa bynajmniej świadomości za „epifenomen" (obiekcja często a fałszywie wysuwana przez krytyków marksizmu), to jest za zjawisko, które samo nie uczestniczy w „obiektywnych" historycznych prze-

biegach, lecz polega tylko na ich – trafnej czy nietrafnej – percepcji. Albowiem świadomość, wedle Kautsky'ego, jest niezbędnym ogniwem w procesach, poddanych niezłomnej konieczności. Jednakże nie ma właściwie swoiście ludzkiej świadomości, zasadniczo różnej od świadomości zwierzęcej. Świadomość ludzka to inteligencja, wiedza i wrażliwość moralna – cechy, które wykształciła ewolucja na przedludzkim poziomie jako organy adaptacji. Nie ma więc sensu powiedzenie, że procesy świadome są nieistotnym „dodatkiem", bez którego historia ludzka toczyłaby się dokladnie tak samo, jak się toczyła faktycznie. Ale to samo można powiedzieć o przedludzkiej historii; również ona w przypadku wyższych istot, przebiega z nieodzownym udziałem świadomych procesów, które pozwalają zwierzętom przetrwać w nieprzyjaznym otoczeniu. Pod tym względem zatem gatunek ludzki nie różni się od innych istot obdarzonych inteligencją, mimo wszystkie swoje osobliwości, to jest zdolność wytwarzania narzędzi i mowę artykułowaną. W szczególności – i to jest punkt, w którym Kautsky, jak się wydaje, łudził się co do swej wierności idei Marksa – „konieczność" upadku kapitalizmu i „konieczność" przejścia do socjalistycznego społeczeństwa nie różni się od tej konieczności, mocą której poprzednie formacje społeczno-ekonomiczne następowały po sobie w wyniku postępów technologicznych. Oczywiście, Marksowska idea, wedle której socjalizm będzie świadomym dziełem zorganizowanej klasy robotniczej, która opanowała *wiedzę* o społecznych procesach, pozostaje w mocy. Ani Kautsky, ani jego przeciwnicy-neokantyści nie uprzytomnili sobie jednak właściwego sensu Marksowskiej próby wykroczenia poza alternatywę konieczność-wolność i alternatywę opis-norma. Ani kantyści, ani deterministyczni nie przyswoili sobie Marksowskiej eschatologii jako idei identyfikacji podmiotu i przedmiotu historii. Nie przyswoili sobie bowiem idei „powrotu człowieka do natury gatunkowej" i nieoddzielnie z nią związanej teorii alienacji.

Marks, jak była o tym mowa, traktował socjalizm nie po prostu jako nową formację, usuwającą nierówność, wyzysk i społeczne antagonizmy. Socjalizm był w jego oczach powrotem człowieka do zatraconego człowieczeństwa, to jest uzgodnieniem esencji gatunkowej z egzystencją empiryczną, przywróceniem istocie ludzkiej jej „wyalienowanej" natury. Cała dotychczasowa historia działa się z udziałem ludzi i z udziałem ich świadomych zamiarów, lecz poddana była prawom własnym, które panowały niezależnie od tego, czy były, czy nie były uświadomione (faktycznie nie mogły być uświadomione, a w każdym razie nie w pełni). W świadomości klasy robotniczej mamy do czynienia nie po prostu z rozszerzeniem wiedzy o społecznych procesach, która to wiedza, na podobieństwo wszelkiej innej, może być zastosowana w przekształcaniu społeczeństwa, nie inaczej niż to się dzieje we wszystkich zabiegach technologicznych. Świadomość klasy robotniczej jest *jednocześnie* procesem rewolucyjnego przeobrażania istniejącego społeczeństwa; nie jest zbiorem *informacji*, którą się zdobywa najpierw, by potem praktycznie zastosować, ale jest *samowiedzą* nowego społeczeństwa, gdzie proces historyczny i świadomość tego procesu zbiegają się w jedno. Socjalizm jest wprawdzie konieczny w tym sensie, że kapitalistyczny system, podobnie jak wszystkie poprzednie, nieuchronnie stra-

ci zdolność panowania nad wytworzonymi przez siebie warunkami technologicznymi, ale konieczność socjalizmu realizuje się jako wolna i świadoma aktywność klasy robotniczej. Ponieważ świadomość proletariatu jest samowiedzą człowieczeństwa powracającego do swej zagubionej natury (realnej, nie wymyślonej jako ideał normatywny), nie ma w tej świadomości rozdwojenia na składniki „opisowe" czy „informacyjne" z jednej strony i „normatywne" czy „powinnościowe" z drugiej. Akt samowiedzy „bycia człowiekiem" czy też powrotu do własnej esencji jest aktem autoafirmacji człowieczeństwa i jako taki nie sprowadza się ani do wiedzy o naturalnych nieuchronnościach „obiektywnego" procesu historycznego, ani do ustanowienia normatywnego ideału, ani do składanki obu tych elementów. Ta specyficznie Heglowska wiara w „esencję", która nie jest wymyślonym ideałem, ale zarazem jest bardziej rzeczywista niż rzeczywistość empiryczna, pozostała poza zasięgiem dyskusji między deterministami i kantystami. Kantyści powiadali: Marks udowodnił, że socjalizm jest „obiektywną" koniecznością, potrzeba nam *uzupełnienia* tej *wiedzy* normą, która socjalizm ustanowi jako *wartość*. Kautsky powiadał: Marks udowodnił, że socjalizm jest koniecznością obiektywną, a jednym ze składników, które należą do owego koniecznego procesu, jest wiedza prole-[illegible] tej konieczności i jej aprobata – obie równie nieuchronnie; więcej nie potrzeba. Idea Marksa zaś była następująca: świadomość proletariatu jako świadomość człowieczeństwa wracającego do swojej istoty jest tym samym, co proces „obiektywny" owego powrotu; opozycja konieczności i wolności przestaje istnieć w rewolucyjnej aktywności proletariatu.

Innymi słowy: Kautsky, za Engelsem, utrzymał naturalistyczny i pozytywistyczny pogląd na świadomość jako wiedzę, która, będąc sama rezultatem koniecznego rozwoju społecznego, uczestniczy w tym rozwoju przez to, że dostarcza przesłanek niezbędnych w skutecznej technologii społecznej. Toteż wiedza o społeczeństwie i praktyczne jej zastosowanie są rozdzielone od siebie w ten sam sposób, jak we wszelkiej technologii. Stąd ów specyficzny sens pojęcia „naukowego socjalizmu": socjalizm jest teorią, która mogła powstać tylko w wyniku badań naukowych, nie zaś jako rezultat spontanicznej ewolucji proletariatu. Socjalistyczna teoria była z konieczności dziełem uczonych, nie zaś robotników i następnie dopiero mogła być *wniesiona z zewnątrz* do ruchu robotniczego jako broń w jego walce wyzwoleńczej. Ta teoria świadomości socjalistycznej wnoszonej z zewnątrz w żywiołowy ruch robotniczy – teoria przejęta następnie przez Lenina – jest bezpośrednią konsekwencją naturalistycznej interpretacji świadomości i w ogólności Darwinowskiej interpretacji społecznych procesów. Była ona zarazem instrumentem politycznym, mianowicie teoretyczną podstawą dla nowej idei partii proletariackiej, partii, która kierowana być musi przez inteligentów wyposażonych w świadomość teoretyczną i która jest nosicielem „autentycznej" świadomości proletariackiej – mianowicie świadomości naukowej, której klasa robotnicza nie jest w stanie własnymi siłami wyprodukować. Konsekwencje, jakie Kautsky wyciąga ze swojej teorii, nie są bynajmniej identyczne z tymi, jakie wyciągnął Lenin. Lecz również w jego przypadku teoria „naukowego socjalizmu" tak rozumiana

(świadomość klasowa proletariatu może powstać tylko poza proletariatem, w umysłach inteligentów) była odzwierciedleniem i uzasadnieniem partii socjalistycznej, która przekształca się w partię manipulatorów, partię-aparat zawodowy.

4. Rewolucja i socjalizm

Wiara w konieczność dziejową i w szczególności w „obiektywną" konieczność socjalistycznego społeczeństwa jest dla Kautsky'ego kamieniem węgielnym marksizmu i tym, co naukowy socjalizm przeciwstawia tradycji utopijnej (w rzeczywistości wiara, że socjalizm *musi* przyjść na mocy obiektywnych konieczności nie jest specyficznie marksistowska i można ją spotkać u niektórych tak zwanych utopistów, w szczególności u saint-simonistów). Kautsky nadzwyczaj dbał o to, by w tym punkcie nie sprzeniewierzyć się Marksowskiej doktrynie. W szczególności podkreślał nieustannie, że konieczności ekonomiczne nie mogą być zniesione aktami politycznej fantazji, że socjalizm może być tylko rezultatem dojrzałości ekonomicznej kapitalizmu oraz związanej z tym polaryzacji klasowej. Jego polityczne stanowisko jest w zasadniczych punktach określone przez ową zasadę „dojrzałości", która zresztą powszechnie była przyjmowana wśród teoretyków II Międzynarodówki, oprócz Leninowskiego skrzydła, i wydawała się w sposób oczywisty wynikać z Marksowskiej doktryny, jej orientacji antyutopijnej i antyblankistowskiej zarazem.

Tak więc, zarówno w krytyce utopijnego socjalizmu, jak rewizjonizmu, Kautsky nieustannie podkreśla różnice między klasowym podziałem społeczeństwa a podziałem jego wedle kryteriów konsumpcyjnych, to jest wedle udziału w dochodzie narodowym (w czym jest z Marksem całkowicie zgodny). Walka proletariatu nie jest wynikiem nędzy, ale wynikiem przeciwieństw klasowych i warunkiem zwycięstwa socjalizmu nie jest bezwzględne zubożenie klasy robotniczej, ale – co bynajmniej tego samego nie oznacza – zaostrzanie się antagonizmu klasowego. Przy różnych okazjach, w toku swych analiz historycznych, pokazuje Kautsky, że walka klasowa może się zaostrzać w sytuacji, w której sytuacja klas wyzyskiwanych się poprawia, że więc ostrość antagonizmów klasowych nie jest funkcją ubóstwa. Pozwala mu to odrzucać wszelkie argumenty rewizjonistów wykazujących względny wzrost dochodów robotniczych i wróżących na tej zasadzie złagodzenie przeciwieństw klasowych. Teoria absolutnej pauperyzacji proletariatu nie jest więc dla Kautsky'ego nieodzownym składnikiem marksistowskiej doktryny, który by zmuszał do jej odrzucenia, gdyby się okazał fałszywy. Natomiast bezwzględnie koniecznym składnikiem teorii jest, jego zdaniem, przewidywanie rosnącej polaryzacji klasowej i zaniku klas średnich wskutek koncentracji kapitału. W tym punkcie Kautsky jest nieustępliwy i stara się wykazać bezzasadność argumentacji Bernsteina dowodzącego, że klasy średnie, w szczególności drobni posiadacze, bynajmniej nie okazują spadku liczebnego, mimo procesów koncentracji. Zarówno w polemikach z rewizjonizmem, jak wykładzie programu erfurckiego

wyjaśnia Kautsky, że rozwój burżuazyjnego społeczeństwa nieuchronnie powoduje zagładę drobnej własności środków produkcji; jeśli przeciwnicy wykazują, że statystyka nie potwierdza absolutnego spadku drobnych przedsiębiorstw, Kautsky odpowiada, że nowe drobne zakłady produkcyjne, które powstają w kapitalistycznym społeczeństwie, nie dowodzą trwałości drobnej burżuazji, gdyż jest to inny typ zakładów, będący właśnie wynikiem koncentracji kapitału: to są bezrobotni, wyrzuceni przez kapitalizm poza procesy produkcyjne i szukający wyjścia w zakładaniu drobnych warsztatów czy spółdzielni. Przyznaje Kautsky, że w rolnictwie zanik drobnej własności nie postępuje tak szybko, jak to przewidywano uprzednio, sądzi jednak, że również w tej dziedzinie produkcji ta sama tendencja, choć wolniej, musi zwyciężyć.

Zagłada kapitalizmu nie nastąpi też w wyniku spadku stopy zysku, w szczególności, że spadek ten może iść w parze z przyrostem absolutnej masy zysku. Kapitalizm załamuje się dlatego, że własność prywatna środków produkcji jest nie do pogodzenia z celowym zastosowaniem i rozwojem techniki, jaką ludzkość stworzyła; że kapitalizm nie może uniknąć anarchii, periodycznych kryzysów nadprodukcji, masowego bezrobocia; nie może on także nie rozwijać świadomości klasy robotniczej, organizującej swą walkę już nie o doraźną tylko poprawę losu, ale o przejęcie władzy politycznej i przekształcenie środków produkcji we własność społeczną, służącą społeczeństwu.

W podstawowych dwóch kwestiach: stosunku między walką polityczną a ekonomiczną oraz stosunku między walką o reformy a oczekiwaniem rewolucji, Kautsky zajmuje stanowisko, które jest faktycznie ortodoksalnie-marksistowskim punktem widzenia.

W pierwszej kwestii stanowisko marksistowskie, jak wywodzi, może być przedstawione w opozycji do dwóch fałszywych, odwrotnie jednostronnych doktryn – Proudhona i Blanqui'ego. Proudhoniści nie interesowali się walką polityczną, ponieważ uważali, że zdobycie władzy politycznej przez proletariat nie usuwa wyzysku; tym samym sądzili, że póki jest kapitalizm, proletariat nic nie zyskuje na demokracji, gdyż demokracja polityczna nie przybliża ekonomicznego wyzwolenia. Proletariat powinien przeto porzucić udział w rozgrywkach politycznych i parlamentarnych i zająć się akcją samowyzwoleńczą przez organizowanie produkcji niezależnej od kapitalistów. Blankiści – odwrotnie – byli zainteresowani wyłącznie zdobyciem władzy politycznej, wszystko jedno w jakich warunkach ekonomicznych. Marks, jak Kautsky wyjaśnia, uniknął obu tych jednostronności. Głosił – a jest to jedyny punkt widzenia zgodny z naukową metodą – że przejęcie władzy *politycznej* przez proletariat jest niezbędnym warunkiem i instrumentem *ekonomicznego* wyzwolenia, że jednak proletariat może wykorzystać swą władzę polityczną dla zniesienia kapitalizmu dopiero wtedy, gdy sam kapitalizm przygotuje warunki swojej zagłady. Przejęcie władzy w niedojrzałej ekonomicznie sytuacji nie może doprowadzić do obalenia stosunków kapitalistycznych, gdyż obiektywne prawa ekonomiczne nie dają się znieść dekretami ani przemocą. Przykładem okres dyktatury jakobińskiej, która, zdaniem Kautsky'ego, była właściwie dyktaturą proletariatu. Terror jakobiński miał służyć złamaniu spekulacji i podtrzymaniu rewo-

lucyjnego entuzjazmu w masach, ale przyniósł tylko powszechny strach i rozczarowanie; w momencie przewrotu thermidoriańskiego jakobini nie mieli już za sobą żadnego poparcia: rewolucja wróciła do swej bazy wyznaczonej warunkami ekonomicznymi, to jest do władzy burżuazji. Podobnie nieuchronny był upadek Komuny Paryskiej.

Kautsky nie potrafił jednak ani nie starał się określić bliżej, na czym polega owa dojrzałość kapitalizmu do politycznej rewolucji. Podkreślał, w opozycji do reformistów, że socjalizm nie może po prostu rozwinąć się z kapitalizmu jako jego naturalne przedłużenie, drogą częściowych reform i częściowych ustępstw klas posiadających. Rewolucja, czyli świadomy akt przejęcia władzy politycznej przez zorganizowany proletariat, jest nieodzownym i nieuchronnym warunkiem socjalizmu. Jednakże socjaldemokracja nie może sobie wiązać rąk szczegółowym określaniem charakteru i długotrwałości rewolucyjnego procesu. W szczególności „rewolucja" nie musi wcale oznaczać jednorazowego aktu przemocy, powstania zbrojnego, krwawej wojny domowej. Przeciwnie, im bardziej zdolny jest proletariat do zorganizowanego działania, im bardziej wyposażony w wiedzę o historycznych procesach, im bardziej zaprawiony do udziału w demokratycznych instytucjach, tym bardziej jest prawdopodobne, że rewolucja dokona się drogą pokojową. Trudno jednak przewidzieć szczegóły. Ponieważ zaś partia socjaldemokratyczna nie może sama stworzyć ekonomicznej sytuacji, która rewolucję umożliwia, jest ona, wedle znanej formuły Kautsky'ego, partią rewolucyjną, ale nie partią, która robi rewolucję lub ją przygotowuje. Rewolucji bowiem niepodobna „zrobić" dowolnie lub dysponując tylko politycznymi środkami. Dlatego też socjaldemokracja odrzuca absurdalną taktykę „im gorzej tym lepiej". Przeciwnie, walka o reformy – zarówno socjalne, jak polityczne – w ramach kapitalistycznego systemu jest w najwyższym interesie proletariatu i jego przyszłego zwycięstwa, gdyż pozwala mu ćwiczyć się w administracji ekonomicznej i w życiu politycznym, umożliwia rozwój świadomości klasowej. Reformy nie mogą zastąpić rewolucji, ale są jej niezbędnym warunkiem przygotowawczym. Marksistowskiej strategii obce jest zarówno nastawienie „katastroficzne", jak orientacja na współpracę klasową w nadziei socjalizmu, który z kapitalizmu powstanie w drodze ciągłych przejść.

Kautsky z pewnością był wierny Marksowi, kiedy niestrudzenie powtarzał, że rewolucji nie można zadekretować i że samo przejęcie władzy politycznej nie doprowadzi do ekonomicznego wyzwolenia proletariatu, jeśli warunki po temu nie dojrzały w samym technologicznym i gospodarczym rozwoju kapitalizmu. Jednakże wydawał się zupełnie nie zauważać, że strategia, taktyka i organizacja ruchu robotniczego muszą być zupełnie inne w zależności od tego, czy ruch ten nastawia się na przygotowywanie politycznego przewrotu, czy na oczekiwanie chwili, gdy kapitalizm stworzy warunki – niejasno określone – swego ekonomicznego upadku. Że Kautsky nie chce przesądzać charakteru i trwania przyszłej rewolucji, wydaje się to zupełnie racjonalne przy założeniu, że proletariat musi czekać na dojrzewanie kapitalizmu. Ale partia, która mieni się rewolucyjną, *nie jest w stanie racjonalnie działać, jeśli z racjonalnych pobudek nie chce przesądzić sensu słowa „rewolucja"*. Jeśli rewolucja może ozna-

czać długotrwały, choćby na dziesięciolecia obliczony proces pokojowego zdobywania instytucji politycznych przez proletariat, aktywność wychowawcza i organizacyjna partii musi być całkiem inna niż w wypadku, gdy „rewolucja" oznacza gwałtowny, jednorazowy akt przemocy. Dlatego partia nie może faktycznie powstrzymać się od wyboru między tymi możliwościami, powołując się na niemożność dokładnego przewidywania historycznych procesów. Jeśli nie wybiera w programie, nieuchronnie wybiera w praktycznej aktywności politycznej. Przesądzenie sensu słowa „rewolucja" jest nie do uniknięcia. Stąd też centrystyczne stanowisko Kautsky'ego – motywowane jego naukową postawą i niechęcią do podejmowania rozstrzygnięć, dla których brak racjonalnych uzasadnień – było w istocie rzeczy akceptacją reformistycznego stanowiska. Teoria rewolucji, którą kapitalizm – nie zaś proletariat – ma przygotowywać, była, w doktrynie Kautsky'ego, refleksem faktycznej sytuacji partii, która przechowała w programie rewolucyjną frazeologię, lecz nie prowadziła żadnej aktywności, wskazującej na to, że bierze tę frazeologię na serio. Kiedy Bernstein wskazywał, że socjaldemokracja niemiecka *jest* faktycznie organizacją reformistyczną i że rewolucyjne elementy w jej programie kłócą się z rzeczywistą działalnością polityczną, a nawet z samym programem w jego części zawierającej praktyczne żądania, miał z pewnością rację. Późniejsza porażka – faktyczna, nie frazeologiczna – centryzmu i rozpad socjaldemokracji na skrzydło rewolucyjne i reformistyczne wynikały stąd, że centryzm, przy pozorach naukowej wstrzemięźliwości, był faktycznie filozofią niezdecydowania i niezdolny był do jasnego stanowiska w kwestiach, które musiały być zdecydowane i były decydowane faktycznie, jeśli nie w programie, to w pracy politycznej. Niespójność ta nie rzucała się w oczy w latach pokojowego wzrostu partii, stąd też marksistowska ortodoksja Kautsky'ego mogła zwyciężać nad reformistycznym programem na zjazdach partyjnych, bez żadnej zmiany w faktycznie reformistycznej orientacji partii; niespójność ta wyszła na jaw wszelako w momencie kryzysu, który też odebrał kautskizmowi grunt polityczny.

Idea rewolucji, która musi być poprzedzona dojrzałością ekonomiczną, wydawała się Kautsky'emu zupełnie naturalną konsekwencją marksistowskiej teorii procesów historycznych. Kautsky bynajmniej nie uważał, żeby w stosunku „bazy" i „nadbudowy" ta pierwsza była wyłącznie czynna, druga zaś pełniła funkcje czysto instrumentalne. Przeciwnie, kładł nacisk, za Engelsem, na to, że podział ten nie jest identyczny z podziałem na „materialne" i „duchowe" składniki historycznego procesu. Baza, która w jego rozumieniu obejmuje również środki wytwarzania i narzędzia, rozwija się pod wpływem postępu wiedzy i zawiera całość ludzkich umiejętności wytwórczych, a więc „duchowe" zasoby człowieka. Z drugiej strony „nadbudowa", to jest stosunki prawne i polityczne, a także społecznie ukształtowane opinie, mają ogromny wpływ na stosunki ekonomiczne. Mamy więc do czynienia z nieustającym wpływem wzajemnym, gdzie „prymat" bazy względem nadbudowy obowiązuje tylko „w ostatniej instancji". Kautsky nie wyjaśnia bliżej – podobnie jak Engels – tego ostatniego zwrotu. Dodaje tylko, że postęp technologiczny i skojarzone z nim przemiany stosunków własnościowych nie tłumaczą wszystkich szczegółów w

przemianach „nadbudowy”, ale tłumaczą pojawianie się nowych idei, ruchów społecznych i instytucji. Jednak również przy tak ograniczonej interpretacji „prymatu bazy względem nadbudowy” Kautsky nie wyjaśnia, w jaki sposób można odróżnić to, co nowe od tego, co stare, ani w jaki sposób stwierdzić, że pewne idee czy instytucje, które pojawiają się nieraz z ogromnym opóźnieniem w stosunku do odpowiadających im jakoby przemian w technice i stosunkach własnościowych, są właśnie wynikiem tych przemian. W interpretacji poszczególnych wydarzeń z dziejów ruchu rewolucyjnego Kautsky podsuwa wiele przekonujących wyjaśnień, ale tam, gdzie chodzi o bardziej rozległe procesy, wyjaśnienia jego często uderzają dowolnością. Tak, na przykład, Kantowska zasada, by traktować osoby ludzkie zawsze jako cel samoistny, nie zaś środek, wyraża, zdaniem Kautsky'ego, burżuazyjny protest przeciw zależności osobistej ludzi w feudalnym społeczeństwie. Ale całkiem przeciwna etyka utylitarystów oświeceniowych jest również charakterystycznym wytworem wstępującej burżuazji, utwierdzającej swój epikureizm przeciw ascetycznej moralności chrześcijańskiej. Z drugiej strony epikureizm jest charakterystyczny także dla upadającej arystokracji. Skądinąd jeszcze Kantowska zasada pochodzi ze źródeł chrześcijańskich. Również liberalna doktryna „przetrwania najlepiej przystosowanych” jest tworem burżuazji. Łatwo zauważyć, że przy tak dowolnym manipulowaniu sensem wszystkich zjawisk duchowych każda klasowa czy ekonomiczna interpretacja daje się obronić, ale też to właśnie zdradza słabość teorii. Jeśli etyka chrześcijańska, jak Kautsky wywodzi, była odbiciem zarówno beznadziejnego położenia klas uciskanych starożytnego Rzymu, jak też położenia upadającej arystokracji starożytnej, i jeśli przy tym mogła być narzędziem klas panujących społeczeństwa feudalnego, a następnie stać się natchnieniem dla protestu przeciw temu społeczeństwu; jeśli świadomość burżuazyjna może się wyrażać równie dobrze w personalizmie Kanta, jak w utylitaryzmie Benthama i w ascetyzmie Kalwina – to teoria jest w rzeczy samej zdolna zabsorbować wszystkie zjawiska historyczne i obronić się przed wszelką falsyfikacją – ale też zdolna jest do tego dzięki swojej dobrowolności i brakowi jakichkolwiek dokładnych kryteriów przyporządkowywania zjawisk duchowych – materialnym źródłom.

W ewolucjonistycznej doktrynie Kautsky'ego nie ma miejsca, oczywiście, na żadną eschatologię i na wiarę w jakikolwiek ogólny „sens” ludzkiej historii. Kautsky, za Marksem, widzi w socjalizmie ogólnoludzką, nie partykularno-klasową zdobycz, ale utrzymuje ściśle, również za Marksem, zasadę klasowości ruchu, który do socjalizmu prowadzi. Może to być wyłącznie ruch klasy robotniczej, która wprawdzie powinna doraźnie sprzymierzać się z drobnomieszczaństwem lub burżuazją w walce o poszczególne cele, poszczególne reformy polityczne lub socjalne, ale byłaby zgubiona, gdyby nie strzegła w tych przymierzach własnej samodzielności i odrębności (szczególnie niechętnie odnosił się Kautsky do wszelkich sojuszów z chłopstwem, które uważał – zwłaszcza w Niemczech – za siłę wybitnie konserwatywną). Krótko mówiąc, *socjalizm jest wprawdzie w interesie wszystkich, ale walka o socjalizm jest tylko w interesie klasy robotniczej*; idea ta (nie sformułowana przez Kautsky'ego tymi

słowy, ale zgodna z jego – i Marksa – doktryną) nie zawiera sprzeczności, gdyż zakłada, że tylko proletariat jest w takiej historycznie uprzywilejowanej sytuacji, iż jego *cele doraźne* i *cele „ostateczne" nie kłócą się ze sobą*, podczas gdy doraźne cele drobnomieszczaństwa i chłopstwa, nie mówiąc o burżuazji, są sprzeczne z ogólnoludzkim interesem, ucieleśnionym w idei socjalistycznego społeczeństwa. Sprzeczność leży więc nie w doktrynie, ale w interesach klas posiadających.

Że zaś socjalizm jest emancypacją ogólnoludzką, wynika to nade wszystko stąd, że uspołecznienie środków produkcji i samego procesu produkcyjnego, a więc podporządkowanie materialnej wytwórczości potrzebom społecznym, oznacza redukcję dnia roboczego i pomnażanie sumy wolnego czasu, który ludzie będą mieli w rozporządzeniu, aby móc rozwijać swoje osobowe uzdolnienia, talenty i aspiracje. Socjalizm nie oznacza zniesienia państwa – wbrew anarchistom – ani powrotu do samowystarczalnych małych wspólnot, które nieuchronnie przywróciłyby wszystkie skutki anarchicznej produkcji towarowej i konkurencji. Państwo, przekształcone w organ społecznego administrowania rzeczami, musi mieć charakter scentralizowanej organizacji, zdolnej do objęcia całości materialnych procesów wytwórczych. Produkcja duchowa, przeciwnie, będzie rozwijać się w warunkach całkowitej swobody. Wedle Kautsky'ego nie ma żadnego konfliktu między centralistyczną organizacją produkcyjną a wolnością kulturalną. Pod tym względem zresztą podzielał on nastawienie znacznej większości ówczesnych marksistów. Pogląd, że demokracja, swoboda słowa i druku, swoboda zrzeszeń i twórczości kulturalnej, należą do oczywistych składników socjalistycznej organizacji, był prawie powszechnie wśród marksistów uznany. Kautsky w tej sprawie wypowiadał się wielokrotnie i zawsze w ten sam sposób. Wolności demokratyczne, chociaż historycznie ukształtowane w toku walk burżuazji przeciw feudalnemu uciskowi, należą do trwałych zdobyczy postępu i socjalizm bez demokracji byłby parodią swoich założeń. To jest między innymi powód, dla którego socjalizm nie może być nigdy narzucony przez mniejszość rewolucyjną, gdyż popadłby w sprzeczność z samym sobą. Socjalizm może zrodzić się tylko jako niewątpliwe dzieło większości, która jednak godzi się zachować wszystkie prawa mniejszości do wypowiadania i krzewienia odmiennych opinii.

5. *Krytyka leninizmu*

Zarówno zasadnicze przekonanie Kautsky'ego, że socjalizm nie może zwyciężyć, zanim jego warunki ekonomiczne dojrzeją, jak też wiara, że socjalizm z koniecznością zakłada demokrację, określiły jego zdecydowanie negatywny stosunek do rewolucji październikowej i do Leninowskiego pojęcia dyktatury proletariatu.

Podobnie jak większość socjalistycznych krytyków Lenina, Kautsky wykazywał, że Lenin całkiem mylnie powołuje się na Marksa, chcąc usprawiedliwić pojęcie dyktatury proletariatu jako określonej *formy rządzenia* przeciwstawnej

formom demokratycznym; dla Marksa i dla Engelsa dyktatura proletariatu nie oznacza *formy rządu*, ale jego *społeczną treść*. Widać to stąd choćby, że Engels nazwał dyktaturą proletariatu Komunę Paryską, a więc formę władzy opartą na demokratycznych zasadach, pluralistycznym systemie partyjnym, wolnych wyborach i swobodzie słowa. W przeciwieństwie do Marksa i Engelsa (który na przykład bardzo ostro atakował próbę komunistycznego powstania, jakie w zacofanej Hiszpanii usiłowali wzniecić bakuniniści w 1873 r.), w przeciwieństwie także do marksistów rosyjskich, którzy – jak Plechanow i Akselrod – wykazywali, że rewolucja w Rosji może mieć tylko charakter burżuazyjny, nawet gdyby proletariat miał w niej odgrywać decydującą rolę, bolszewicy umyślili zbudować socjalizm w kraju niedojrzałym za pomocą terroru i ucisku. Skrajna nędza i towarzyszące jej, jak zwykle, chiliastyczne nadzieje ludu, wojenne zdziczenie, ogólne zacofanie proletariatu rosyjskiego – oto społeczne warunki, które sprawiają, że socjalizm musi się obrócić w swoje przeciwieństwo. Miast organizować proletariat do celów możliwych i podnosić jego poziom, bolszewicy podniecali jego pragnienie zemsty na indywidualnych kapitalistach, zniszczyli wszystkie elementy demokracji i upowszechnili obyczajowość bandycką, wspartą na dzikości niedojrzałego ruchu. Próbują bezskutecznie – podobnie jak ongiś jakobini – zlikwidować ekonomiczne trudności masowym terrorem i pracą przymusową, które nazywają dyktaturą proletariatu. W ten sposób, w warunkach despotyzmu, rośnie – pisał Kautsky w 1919 roku – nowa klasa wyzyskiwaczy-biurokratów, nielepsza od czynowników carskich, a warunki przyszłej walki robotników przeciw tyranii będą nawet gorsze niż w tradycyjnym kapitalizmie, gdzie mogą oni wyzyskiwać rozbieżności interesów między biurokracją państwową a kapitalistami, podczas gdy obie te warstwy zlały się w jedno w rosyjskim systemie. Ten koszarowy socjalizm może się utrzymać tylko za cenę rezygnacji ze swych zasad, co jest zresztą całkiem prawdopodobne, zważywszy notoryczny oportunizm bolszewików i łatwość błyskawicznego odrzucania idei, które wczoraj głosili. Najbardziej prawdopodobny jest rodzaj thermidoriańskiego przewrotu, który rosyjska klasa robotnicza przyjmie jak wyzwolenie – podobnie, jak lud Francji przyjął Thermidor. Grzechem pierworodnym bolszewizmu jest zgniecenie demokracji, likwidacja wyborów, wolności prasy, wolności zrzeszeń oraz przekonanie, że można zbudować socjalizm w oparciu o despotyzm mniejszości przemocą narzucony narodowi. Despotyzm ma jednak własną logikę, która pcha go nieodparcie ku wzmacnianiu własnych form terrorystycznych. Biurokratyzacja i militaryzacja społeczeństwa i w końcu rządy jednego autokraty będą niechybnym wynikiem bolszewickiego panowania, jeśli leninowcy zdołają utrzymać przez czas dłuższy swój tatarski socjalizm.

6. Niespójności kautskizmu

Kautsky był z pewnością, po Engelsie, najwybitniejszym rzecznikiem naturalistycznej, ewolucjonistycznej, deterministycznej, Darwinowskiej wersji marksizmu. Na pierwszy rzut oka filozofia jego wydaje się spójna i daje się streścić w paru zasadach naczelnych, ujmujących całość naturalnej i ludzkiej historii: wszelki rozwój jest wynikiem wzajemnego oddziaływania organizmów i środowiska; organizmy najlepiej przystosowane przechowują się, przekazując swoje cechy potomstwu, międzygatunkowa walka o byt wykształca powszechnie czynne instynkty – agresji i solidarności wewnątrzgatunkowej; gatunek ludzki zdobył szczególne miejsce w przyrodzie dzięki umiejętności wytwarzania narzędzi i mowie artykułowanej; rozwój narzędzi doprowadził do powstania własności prywatnej i klas, walczących o przywłaszczenie produktu dodatkowego; rezultatem tego procesu jest koncentracja kapitału i polaryzacja klasowa; własność prywatna staje na przeszkodzie dalszemu postępowi technicznemu i zaostrza antagonizmy między wyzyskiwaną większością i wyzyskującą mniejszością; proces ten musi nieuchronnie skończyć się uspołecznieniem własności i powstaniem nowego społeczeństwa, które zachowa zdobycze techniczne, a także społeczne epoki kapitalizmu (zwłaszcza demokratyczne formy życia), ale usunie antagonistyczną naturę procesu uspołecznienia, przywróci ludziom solidarność rozciągającą się na cały gatunek, zniesie podstawowe konflikty społeczne i umożliwi wszystkim nieskrępowany rozwój indywidualny.

Przy bliższym wejrzeniu okazuje się jednak, że cała ta doktryna obfituje w luki i niespójności, które po części są charakterystyczne, dla tej właśnie, ewolucjonistycznej odmiany marksizmu, różnej od jego wersji pierwotnej, wypracowanej we wczesnych pismach Marksa, po części zaś dają się wyszukać w obu wersjach – naturalistycznej i antropocentrycznej.

Dla Kautsky'ego cały rozwój świata organicznego i historia ludzka jako szczególny przypadek historii naturalnej, wyjaśnialne są wzajemnym oddziaływaniem organizmów i otoczenia. Tę właśnie teorię oddziaływania wzajemnego uważa Kautsky za właściwą, racjonalną treść dialektyki; dlatego też krytykuje ideę dialektyki pojętej jako naukę o rozdwajaniu się bytu na mocy wewnętrznych, utajonych w nim sprzeczności: teoria samo-negacji, która miałaby wyjaśniać rozwój jest, w jego oczach, reliktem Heglowskiego idealizmu. Nie samoczynny ruch sprzeczności, ale interakcja poszczególnych składników świata tłumaczy przemiany w przyrodzie i historii. Nie ma zatem czegoś takiego, jak paradygmat ludzkiej natury, która powraca do siebie po wiekach wewnętrznego rozdarcia i odnajduje zagubioną jedność przedmiotu i podmiotu historii. Obserwujemy konieczny proces przemian, które same w sobie nie mają żadnego „sensu" i nie mogą ujawnić żadnego sensu badaniu naukowemu, to bowiem z natury rzeczy jest neutralne względem wartości i wykrywa jedynie konieczności czy „prawa" przyrodzone.

Ten właśnie naturalistyczny determinizm, filozoficznie niedokształcony, rodzi istotne niekonsekwencje lub dowolności w całym systemie myślowym. Nie wiadomo dokładnie, jak daleko rozciąga się „historyczna konieczność", czy

obejmuje ona wszystkie szczegóły dziejowych wydarzań, czy też tylko najogólniejszy kierunek rozwoju. Jeśli pierwsze, to determinizm tak pojęty, pomijając jego zupełną arbitralność, musi prowadzić do wniosku, że każdy poszczególny fakt lub proces dziejowy jest nieuchronny w takim samym sensie i tak samo dokładnie przesądzony warunkami. Nie ma wtedy sensu na przykład Kautsky'ego krytyka rewolucji rosyjskiej, skoro rewolucja ta wybuchła z równą koniecznością, z jaką gospodarka towarowa przekształciła się w kapitalizm. Świadoma wola ludzka w tym ujęciu może być wprawdzie nieodzownym ogniwem historycznych procesów, ale jej treść i wpływ są tak samo przesądzone, jak wszystko inne; nie różni się ona, co do swej funkcji, od jakichkolwiek innych „czynników" działających w przemianach dziejowych. Krytyka ruchu rewolucyjnego, który nie liczy się z „dojrzałością" sytuacji, nie ma sensu, bo ruch, który jest skuteczny, demonstruje tym samym dojrzałość sytuacji. Jeśli jednak konieczność dziejowa określa tylko generalną tendencję rozwoju, ale rzeczywiste formy tej tendencji zależą od ludzkiej woli, przez warunki niewyznaczonej, krytyka ta również nie ma sensu, lecz z innego powodu. Skoro nie potrafimy określić dokładnie, na czym polega „dojrzałość" sytuacji do socjalistycznego przewrotu, i skoro świadoma aktywność ludzka może sama dojrzałość tę przyśpieszać, nikt nie jest w stanie wyrokować o tym, w którym momencie przyśpieszenie to jest skuteczne lub nie jest. Krytyka blankizmu i leninizmu u Kautsky'ego nie może być więc dobrze uzasadniona jego historycznym determinizmem, chociaż stara się on właśnie na tej podstawie ją oprzeć.

Co więcej, skoro świadomość naukowa powstaje niezależnie od ruchu społecznego, który wiedzie do socjalizmu i musi być z zewnątrz do tego ruchu wniesiona, nie ma żadnego powodu, by nie wyciągnąć z tego faktu tych samych konsekwencji, jakie wyciągnął Lenin. Świadomość proletariacka autentyczna, to jest naukowa właśnie, może się rozwijać niezależnie od rzeczywistego proletariatu i organizm polityczny, który świadomość tę posiadł jest w prawie uważać się za reprezentację „woli dziejowej" bez względu na świadomość rzeczywistej klasy robotniczej. Teoria partii-awangardy w Leninowskiej wersji była wszak uzasadniona doktryną, przez Kautsky'ego sformułowaną i nie ma powodu zarzucać jej niekonsekwencji. W myśl Marksa problem ten nie powstaje, gdyż Marks nie rozdziela naukowej doktryny, powstającej w umysłach uczonych, podobnie jak teorie przyrodnicze, od ruchu, który ją z zewnątrz asymiluje. Dla Marksa świadomość naukowa jest artykulacją świadomości żywiołowej; nie jest po prostu „wiedzą" o procesie, który poza nią się odbywa, ale jest identyczna z samym tym procesem – właśnie dlatego, że w świadomości proletariatu przedmiot i podmiot historii zbiegają się w jedno, a proletariat dochodząc do samowiedzy i znając, dzięki temu, nie siebie tylko, lecz całość historycznego procesu, zmienia tym samym sytuację historyczną. Znajomość świata (społecznego) i aktywność polityczna nie są, w przypadku świadomości proletariackiej, rozdzielone w ten sposób, jak znajomość pewnych zależności w naturze i zastosowanie tej znajomości w technologicznych zabiegach. Są one bowiem jednym i tym samym.

Z tego samego powodu, jak była o tym mowa, nie ma również u Marksa problemu związanego z dychotomią fakty-wartości lub wiedza-powinność. Skoro akt poznania świata jest, w tym szczególnym przypadku, tym samym, co akt jego przemiany albo akt praktycznego uczestnictwa w procesie poznawanym, dychotomia ta nie ma miejsca, w którym mogłaby się pojawić, nie istnieje bowiem osobno percepcja, do której należałoby następnie dołączać akty wartościowania. Ponieważ jednak dla Kautsy'ego, podobnie jak dla jego przeciwników neokantowskiej orientacji, wiedza jest niezależna od jej zastosowania i jest wolna od elementów wartościujących, tedy nie potrafi się on uporać prawdziwie z obiekcjami swoich krytyków, lecz zbywa je ogólnikowymi deklaracjami, nie uświadamiając sobie natury problemu. W rzeczy samej, jeśli ludzie, dzięki wiedzy naukowej, dochodzą do przekonania, że socjalizm jest koniecznością dziejową, to muszą sobie dopiero zadać pytanie, dlaczego mieliby współdziałać w urzeczywistnianiu się tej konieczności – sama wiedza, że coś jest konieczne, nie może być bodźcem, skłaniającym do działalności. W doktrynie Marksa nie pojawia się potrzeba przezwyciężenia owej dwoistości, gdyż właśnie ludzkość, uosobiona w proletariacie, uświadamia sobie konieczność przewrotu w samym akcie jego dokonywania i nie może jej sobie uświadomić inaczej – świadomość teoretyczna ruchu rewolucyjnego jest samym tym ruchem. Jednakże właśnie deterministyczna filozofia Kautsky'ego rodzi potrzebę uporania się z tą trudnością, którą kantyści formułowali, a której Kautsky nie dostrzegał. Nie zauważał również, że liczne wartościujące zwroty, których sam często używał (np. „wyzwolenie", „wielkość" czy „wzniosłość" socjalistycznego ideału, „humanizm") nie są dopuszczalne z punktu widzenia jego własnych założeń.

Kautsky był człowiekiem głęboko przywiązanym do wartości demokratycznych, nienawidził gwałtu i wojny, i chociaż zastrzegał się, że niepodobna przewidzieć przyszłych form walki klasowej, miał nadzieję, że ludzkość zdoła przeskoczyć próg do socjalistycznego królestwa wolności bez przemocy i krwawych starć, drogą pokojowych presji. Nadzieje swoje starał się uzasadniać teoretycznie, lecz również w tym punkcie doktryna jego nie jest wolna od istotnych słabości. Kautsky uzasadniał potrzebę demokracji nieuchronną ograniczonością ludzkiej wiedzy: żadna partia czy grupa, powiadał, nie może sobie rościć praw do monopolu na prawdę, gdyż wiedza ludzka jest z konieczności cząstkowa i zawsze prowizoryczna, stąd postęp poznania musi być zahamowany, gdy jedna partia utrwala dla siebie przywilej głoszenia własnych poglądów, likwidując krytykę i dyskusję. Są to obiekcje zdrowo-rozsądkowe, ale założenia, które Kautsky skądinąd przyjmuje na temat społecznego uwarunkowania wiedzy pozwalają te obiekcje odpierać. Powiadał on wszakże, że nie ma – przynajmniej w wiedzy o społeczeństwie – bezklasowej nauki, a także, że rzeczywiste zrozumienie procesów społecznych możliwe jest tylko, gdy się przyjmie punkt widzenia proletariatu. Założenia takie stwarzają trudności epistemologiczne, z którymi Kautsky nigdy się nie uporał: jeśli wszelka wiedza o społeczeństwie jest klasowa, to powstaje pytanie, czy wiedza zdobywana z partykularnego punktu widzenia proletariatu może sobie rościć mimo to pra-

wo do uniwersalności. Jeśli nie – to wszystkie naukowe pretensje marksizmu są bezprzedmiotowe, a w każdym razie marksizm może tylko być artykulacją określonego interesu – choćby interesu ludzkości – lecz nie można *ponadto* zapewniać, że ma wyższość nad innymi teoriami jako „obiektywna" prawda. Jeśli zaś „punkt widzenia proletariatu" daje również wyższość czysto poznawczą, to jest jeśli tylko on umożliwia wszechstronne zastosowanie *uniwersalnych* kryteriów wiedzy, a wszystkie inne stanowiska są nie tylko związane klasowym punktem widzenia, ale nadto prowadzą nieuchronnie do deformacji rzeczywistości, wówczas żądania swobody krytyki, pluralizmu, demokracji itd. są bezzasadne, gdyż partia proletariatu z definicji *ma* monopol prawdy w przeciwieństwie do wszystkich innych organizmów politycznych, a wszystkie przywileje jakie sobie przyznaje, tudzież despotyzm, który narzuca społeczeństwu, są doskonale uprawomocnione interesem samej prawdy. Ale Kautsky nie uświadomił sobie, również w tym punkcie, niekoherencji własnego stanowiska.

Nie jest również jasne, dlaczego despotyzm i przemoc miałyby być potępione z punktu widzenia historiozofii Kautsky'ego, chociaż jest jasne, że był on osobiście przeciwnikiem despotyzmu i przemocy. Jeśli ludzkość, w odróżnieniu od innych gatunków, wytworzyła – właśnie dzięki temu, co stanowi jej przewagę – różne formy agresji wewnątrzgatunkowej, jeśli człowiek z natury wyposażony jest, obok instynktu solidarności, w instynkt agresji i obficie nim w toku swych dziejów się posługiwał, dlaczegóż by ów stan rzeczy miał się skończyć? Na jakiej zasadzie mielibyśmy wierzyć, że istnieje jakieś „prawo" dziejowe, które redukuje udział środków przemocy w regulowaniu stosunków międzyludzkich? Jeśli nawet założymy, że kapitalistyczne formy przywłaszczania i rozdziału nadwyżek produkcyjnych muszą z koniecznością ustąpić miejsca własności uspołecznionej, to nie wynika stąd wcale, że ta sama walka w innych formach nie powtórzy się na gruncie uspołecznionej własności, skoro instynkty naturalne, jakie dotąd walkę tę produkowały, nie wygasną bynajmniej. Wiara Kautsky'ego w stopniowe umniejszanie roli gwałtu i we wzrost solidarności wewnątrzgatunkowej jest tedy wiarą tylko i nie daje się jego teoretycznymi założeniami usprawiedliwić.

W kwestii reformy-rewolucja stanowisko Kautsky'ego również nie jest jednoznaczne. Ogólne jego formuły wydają się na pierwszy rzut oka powtórzeniem stanowiska Marksa: nie ma sprzeczności między walką o reformy a perspektywą rewolucyjną, gdyż postęp socjalny, skrócenie dnia roboczego, poprawa położenia materialnego robotników i prawa demokratyczne umożliwiające im zrzeszanie się dla obrony swych interesów – wszystko to są środki, które sprzyjają rozwinięciu świadomości klasowej i przygotowaniu robotników do przyszłego rządzenia państwem. Jednakże koherencja tego stanowiska jest tylko pozorna. Chodzi o to, czy *jedyny* sens reform polega na ich znaczeniu dla przyszłej rewolucji, czy też reformy mają *również* sens samoistny, o ile doraźnie poprawiają dolę proletariatu? Kautsky stał niewątpliwie na tym drugim stanowisku, sądząc, że uznanie wartości samoistnej reform godzi się doskonale z uznaniem ich zarazem za instrumenty przyszłej walki rewolucyjnej.

Praktyczne życie polityczne wykazać miało jednak, że owa spójność doktrynalna opierała się na złudzeniu. Partia, która traktuje walkę o reformy na serio i która, co więcej, odnosi w tej walce sukcesy, naturalnym biegiem rzeczy staje się partią reform, a rewolucyjna frazeologia ostaje się tylko jako doktrynalny ozdobnik. Kautsky mógł wykazywać, że bywały w dziejach wypadki zaostrzania się walki klasowej przy jednoczesnej poprawie losu klas wyzyskiwanych. Lecz łudził się sądząc, że wobec tego w ogólności widoczne postępy, jakie klasa robotnicza może osiągać w wyniku ekonomicznej presji, nie mają żadnego znaczenia dla ostrości konfliktów klasowych i dla rewolucyjnego zapału. Z pewnością sytuacje rewolucyjne są zawsze wynikiem nieoczekiwanej koincydencji wielu okoliczności i sam wzrost poziomu życia klas pracujących nie wyklucza *a priori* możliwości sytuacji rewolucyjnej. Ale nie na tym polega trudność stanowiska reformistyczno-rewolucyjnego. Polega ona na tym, że partia, która faktycznie pracuje dla reform, nie zaś dla rewolucji i reformy traktuje na serio – do czego ma prawo, skoro walka reformistyczna jest skuteczna – skazuje się faktycznie na to, że jej rewolucyjna teoria będzie martwa i że w wypadku, gdyby rewolucyjna sytuacja efektywnie powstała, partia ta nie będzie zdolna jej wykorzystać. Między orientacją na reformy i orientacją na rewolucję ugoda może się udać tylko w ogólnikowych formułach doktrynalnych, lecz nie w społecznej i psychologicznej rzeczywistości. Dlatego ruch socjalistyczny, który faktycznie odnosi sukcesy w walce ekonomicznej i w reformatorskich przedsięwzięciach, nieuchronnie ma tendencję do przeobrażania się w ruch reformistyczny. Sukcesy niemieckiej socjaldemokracji były zarazem – co widział Bernstein, a czego Kautsky nie zauważył – jej faktyczną rezygnacją z rewolucyjnego programu.

Osią filozofii Kautsky'ego i pokrewnych mu duchem marksistów jest *naturalizacja świadomości* ludzkiej, to jest włączenie bez reszty świadomości w przyrodniczy determinizm jako jeden ze składników organicznej ewolucji. Najważniejsze cechy teorii politycznej i historiozofii Kautsky'ego są określone przez tę darwinizację marksizmu: wiara w stopniowe i ciągłe dojrzewanie kapitalizmu do samozniesienia, zaufanie do historycznej nieuchronności, którą świadomość teoretyczna z zewnątrz obserwuje, rozdzielenie świadomości teoretycznej i procesu społecznego, który jest jej przedmiotem, stąd teoria świadomości importowanej proletariatu, odrzucenie ducha eschatologii socjalistycznej. Stanowisko Kautsky'ego ostatecznie sprowadza się do formuły: na razie poprawiajmy kapitalizm, socjalizm tak czy owak mamy zagwarantowany prawami dziejowymi. Nie musimy się martwić tym, że nie można osobno udowodnić moralnej wyższości socjalizmu, po prostu tak się trafiło historii, że to, co jest konieczne, jest zarazem tym, co mnie się dobrym wydaje, a nie mnie tylko, ale zdrowemu rozsądkowi. Wniósłszy do marksizmu oświeceniową wiarę w ciągły postęp i darwinowską teorię świadomości jako organu biologicznego, Kautsky był już niewrażliwy na dramatyczne sprzeczności postępu i nie mógł uwierzyć, że sama świadomość stwarza w historii punkt nieciągłości, które zawsze łatwo z późniejszej perspektywy wyjaśniać, ale których przewidywanie nie udaje się nigdy.

7. *Nota o Mehringu*

Franz Mehring (1846-1919) był, obok Kautsky'ego, drugim filarem niemieckiej ortodoksji marksistowskiej. Stał się socjaldemokratą w późnym wieku, dopiero na początku lat 90-tych, mając za sobą pokaźny dorobek publicystyczny i pisarski w prasie liberalnej. Od tego czasu oddał na usługi socjalizmu swoją ogromną wiedzę historyczną i znakomite pióro (w talencie literackim nikt z ortodoksów z pewnością mu nie dorównywał). Ogłosił między innymi ogromną i klasyczną *Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie* (1897-1898), równie klasyczną, choć nieco hagiograficzną biografię Marksa (*Karl Marx. Geschichte seines Lebens*, 1918), nadto *Deustche Geschichte vom Ausgange des Mittelalters* (1910-1911) oraz – być może najświetniejsze dzieło marksistowskiej historiografii tych lat – *Die Lessinglegende* (1893). Pozostawił ponadto mnóstwo studiów z historii literatury i krytyki literackiej i stał się współtwórcą marksistowskiej teorii literatury (rozprawy o Schillerze, o Heinem, o Tołstoju, o Ibsenie). Wykładał okazjonalnie (m.in. w dodatku do *Lessinga* i w różnych partiach swojej historii socjaldemokracji niemieckiej oraz w biografii Marksa, a także w artykułach krytycznych przeciw neokantystom) ogólne zasady materializmu historycznego, przy czym wykazywał znaczną skłonność do formuł bardzo uproszczonych, „redukcjonistycznych", jak to się czasem powiada. Okoliczności tej zawdzięczamy znany list Engelsa z 1893 roku, w którym patriarcha naukowego socjalizmu prostował „jednostronne" interpretacje materializmu historycznego i tłumaczył się z nazbyt grubych formuł, jakich on i Marks dopuszczali się niekiedy w polemicznych potrzebach. Również w analizach historyczno-literackich, gdy Mehring wyłuszcza zasady interpretacji historycznej, ucieka się nieraz do rażących uproszczeń; powiada na przykład, że w *Orestei* Ajschylosa „odbija się" nic innego, jak zwycięstwo patriarchatu nad matriarchatem i że cała klasyczna literatura niemiecka – Klopstock i Lessing, Goethe i Schiller, to „nic innego jak" walka emancypacyjna niemieckiego mieszczaństwa. W świetle takich formuł jest niezrozumiałe, w jaki sposób Ajschylos może być czytany, rozumiany i ceniony przez ludzi, których konflikt matriarchatu i patriarchatu w Grecji w najmniejszym stopniu dotykać nie może, a Goethe i Schiller nadal trwają w życiu duchowym społeczeństwa, które dawno zapomniało o walkach politycznych sprzed stulecia. Jednakże byłoby wybitną niesprawiedliwością oceniać dorobek Mehringa na podstawie takich formuł. Jako teoretyk materializmu historycznego nie przyczynił się on w rzeczy samej niczym do ewolucji marksizmu, przyczynił się jednak ogromnie jako pisarz historyczny i krytyk literacki, który w szczegółowych analizach zapominał o sztywności swoich doktrynalnych uogólnień. *Lessinglegende* jest nie tylko dziełem o Lessingu. Jest to rewizja wszystkich utartych w niemieckiej historiografii poglądów na oświecenie tudzież atak na gloryfikatorów Fryderyka Wielkiego i tych, którzy Lessinga samego mianowali pisarzem pruskiej monarchii. Mehring chce wykazać, że Lessing wcielał w najdoskonalszej i najbardziej radykalnej postaci wszystkie cnoty i wszystkie postępowe aspiracje niemieckiego mieszczaństwa w jego najbardziej twórczej,

bo bojowej epoce. Dzieło ma także zamysł ideologiczny: kończy się stwierdzeniem, że spuścizna Lessinga „należy do proletariatu", jako że burżuazja, zaprzepaściła wszystkie swoje ideały oświeceniowe.

W jednym punkcie Mehring wyrażał swoje obiekcje w stosunku do Marksa, mianowicie w ocenie Lassalle'a. Przyznawał, że Marks górował znacznie nad Lassalle'm jako uczony, rewolucjonista i pisarz, nie pomijał wad Lassalle'a jako historyka i działacza, sądził jednak, że oceny Marksa były w tym wypadku krzywdzące i dyktowane w znacznym stopniu osobistymi uprzedzeniami; że dzieło Lassalle'a – zarówno jego rozprawy teoretyczne, jak jego działalność jako twórcy partii robotniczej – stanowi trwały dorobek niemieckiego socjalizmu.

W rozprawach o literaturze Mehring uprawiał głównie interpretację klasowo-historyczną; starał się pokazać, że wielkość pisarza polega na doskonałości, z jaką potrafi przedstawić aspiracje i ideały klasy, którą „reprezentuje". Jednakże nie utożsamiał wartości artystycznej ze stanowiskiem klasowym: nie twierdził, że wartość ta jest *tym samym*, co funkcja społeczna, przez którą ją można wyjaśnić. Wykazać chciał, że żadne wartości artystyczne i żadne upodobania nie mają trwałości ponad-historycznej, że są zrelatywizowane do sytuacji społecznych; sądził jednak, że wszystkie „klasy wstępujące" , to jest walczące dopiero o zapewnienie sobie praw w społeczeństwie, objawiają podobne tendencje w literaturze i sztuce; są to, najogólniej mówiąc, tendencje realistyczne, które wyrażają się jako żądanie „prawdy" w sztuce. Jednak naturalizm, który kiedyś byl bronią postępowej burżuazji, zwyrodniał z czasem w zasadę niewolniczego naśladowania przypadkowej rzeczywistości i pozbawił literaturę tej wielkości, jaką daje perspektywa historyczna. Naturalizm ukazywał, nieraz bardzo przekonująco, okropności kapitalizmu, ale zarazem nie byl zdolny – na mocy swej klasowej genezy – zaoferować żadnej drogi wyjścia z burżuazyjnych porządków. Ustąpił przeto miejsca literaturze neoromantycznej, która jest tylko ucieczką od nieczułego świata w krainę kapryśnego subiektywizmu, sztuką kapitulacji wobec problemów społecznych. Burżuazja straciła, razem z perspektywami historycznymi, zdolność duchowego tworzenia i przestała rodzić dzieła wielkie. Proletariatowi sztuka i literatura współczesna jest obca: zwraca się on chętniej do wielkich klasyków, w których odnajduje ów żar wielkich walk i wielkich namiętności, owego ducha bojowego, który jego samego rozpłomienia. Sztuka, która by wyrażała swoiście proletariackie ideały i dążenia, jest dopiero w zalążku. Mehring jednak nie wierzy, by sama dobra wola pisarza i jego sympatia dla sprawy robotniczej wystarczały dla produkcji wartościowej literatury; nie utożsamia bynajmniej wartości artystycznej z tendencją polityczną lub zamiarem propagandowym; przeciwnie, zastrzega się niejednokrotnie przeciw takiej „redukcji". Siła ekspresji artystycznej nie da się nigdy zastąpić chwalebnymi intencjami społecznymi. Toteż Mehring, chociaż kładł nacisk na wartości sztuki, która wyraża swoisty punkt widzenia proletariatu (poezja Freiligratha, *Tkacze* Hauptmanna), sceptycznie odnosil się do literatury proletariackiej produkowanej dla bezpośrednio politycznych czy propagandowych celów i oderwanej od tradycji literatury klasycznej.

Z drugiej strony nie jest wcale jasne, w jaki sposób, wedle Mehringa „naukowa estetyka", o którą mu chodziło, mogłaby istnieć, skoro przeczy on zarówno temu, by sztukę oceniać za pomocą samej jej genezy i intencji społecznych, jak też temu, by mogły istnieć nie-historyczne, czysto estetyczne kryteria oceny. Mehring był krytykiem wybitnie wykształconym w dziejach literatury i nie miał trudności z odróżnieniem wielkiej sztuki od miernoty. Charakteryzował wielkość sztuki przez doskonałość, z jaką „odzwierciedla" ona konflikty swojej epoki, ale zarazem kwestionował możliwość innych kryteriów doskonałości, aniżeli właśnie genetyczne. W tym podstawowym punkcie pozostaje w jego dziełach trudna do usunięcia niespójność. Skoro bowiem wszystkie dzieła literatury mają genezę w konfliktach klasowych, to wskazanie samej takiej genezy nie pozwala nam odróżnić dzieł dobrych od złych. Również sam fakt, że dzieło „wyraża" tendencje „klasy postępowej", jak się okazuje, nie wystarcza. Potrzeba dysponowania narzędziami oceny, które są niezależne od wyjaśnień genetycznych, pozostaje więc nadal. Lecz narzędzia takie, zdaniem Mehringa, istnieć właśnie nie mogą, gdyż uznać ich możliwość to uznać, że istnieją nie-historyczne normy piękna, a więc popaść w kantyzm lub w gorszą jeszcze filozofię.

Ale i w tej sprawie nie należy zbyt uporczywie wytykać Mehringowi nieudolności, które zresztą dzielił z wszystkimi marksistami piszącymi ówcześnie na te tematy. Wartość dzieła Mehringa, powtórzyć wypada, nie polega na uogólnieniach teoretycznych, ale na szczegółowych analizach, w których umiejętnie i przekonująco ukazywał społeczne zaplecze twórczości literackiej. Genetyczne wyjaśnienie pozostaje zaś uprawnioną dziedziną badań również wtedy, kiedy nie wiadomo dokładnie, w jaki sposób je uzgodnić z wartościowaniem artystycznym.

Kautsky, Mehring i Cunow byli najwybitniejszymi teoretykami ortodoksji marksistowskiej takiej, jak ją pojmowano ówcześnie. Ich losy polityczne w latach wojny i później potoczyły się wszakże niejednakowo. Kautsky utrzymał swoją „centrystyczną" pozycję, Mehring opowiedział się za rewolucyjnym Spartakusem, Cunow przeszedł do prawicy. Między ortodoksją teoretyczną a stanowiskami politycznymi nie było jednoznacznego związku.

Rozdział III

RÓŻA LUKSEMBURG I LEWICA REWOLUCYJNA

Miejsce Róży Luksemburg w tradycji myśli socjalistycznej jest chronicznie dwuznaczne. Była ona najwybitniejszym teoretykiem pewnej niewielkiej politycznej formacji, która z rewolucyjnych pozycji zwalczała zarówno rewizjonizm, jak centryzm tak zwanych ortodoksów, lecz, z drugiej strony, różniła się w kilku istotnych punktach od leninowskiego skrzydła. Formacja ta, czyli lewica niemieckiej socjaldemokracji, nie miała właściwie żadnego przedłużenia w późniejszych dziejach ruchu socjalistycznego, w epoce powojennej polaryzacji. Nieustępliwy rewolucjonizm Róży Luksemburg i jej gwałtowna krytyka zdrady, jakiej dopuściła się większość socjalistycznych przywódców w 1914 roku oderwały ją całkowicie od reformistycznej socjaldemokracji. Ostra krytyka leninowców – zarówno ich założeń programowych, jak taktyki – sprawiły, że mimo męczeńskiej śmierci Róża Luksemburg nie mogła się znaleźć w pełni w panteonie tradycji komunistycznej. W tradycji tej była więc werbalnie czczona jako rewolucjonistka i krytyk rewizjonizmu, lecz faktycznie zupełnie nieobecna.

Twórczość pisarska Róży Luksemburg nie zawiera żadnych swoiście filozoficznych treści. Była ona teoretykiem strategii i taktyki socjalistycznej oraz ekonomii politycznej. Można jednak uważać „luksemburgizm" za pewien szczególny wariant marksizmu, który, choć pozbawiony wyartykułowanej filozoficznej podstawy, zdobył w dziejach doktryny własne oryginalne miejsce również w zakresie ogólnych teoretycznych założeń.

1. Wiadomości biograficzne

Róża Luksemburg urodziła się 5 III 1970 w Zamościu, w rodzinie Żydów polskich. W dojrzałym swoim życiu bardzo niewiele czasu spędziła w Polsce, jednakże przez cały czas była blisko związana w polskim ruchem rewolucyjnym, była filarem Socjaldemokracji Królestwa Polskiego i Litwy, a także pośrednim współtwórcą Komunistycznej Partii Polski. Z ruchem socjalistycznym związała się we wczesnej młodości. Po ukończeniu gimnazjum w Warszawie w 1887 roku brała udział w nielegalnym kółku młodzieży socjalistycznej i w ob-

liczu grożącego aresztowania uciekła w 1889 roku do Szwajcarii. Studiowała na Uniwersytecie w Zurychu i mieszkała tam do 1898 roku, kiedy to przeniosła się do Berlina i stała się jednym z najczynniejszych teoretyków i przywódców socjaldemokracji niemieckiej. W Zurychu nawiązała kontakt z polskimi socjalistami – Warskim, Marchlewskim, Tyszko-Jogichesem – i współpracowała z pismem „Sprawa Robotnicza", publikowanym w Paryżu i przekształconym w 1894 w organ nowopowstałej SDKPiL. Od 1893 roku brała udział we wszystkich (prócz ostatniego, bazylejskiego) kongresach II Międzynarodówki, a następnie we wszystkich zjazdach socjaldemokracji niemieckiej. Od początku znaczną część jej aktywności pochłaniała polemika z Polską Partią Socjalistyczną i jej programem niepodległościowym. Praca doktorska, którą Róża Luksemburg napisała w Zurychu w 1897 r. (*Die industrielle Entwicklung Polens*, Lipsk 1898) była również podbudową historyczną jej późniejszej taktyki, niezmiennie i bezkompromisowo wrogiej wszelkiej walce o odbudowę niepodległego państwa polskiego. Rozprawa ta ma bowiem wykazać, że rozwój kapitalizmu w Królestwie Polskim jest głównie wynikiem polityki zaborców, którzy też skutecznie złączyli losy burżuazji polskiej z carskim imperium i jego ekspansją ekonomiczną na wschodzie; stąd projekty odbudowy niepodległej Polski – jak w następnych rozprawach wywodziła Róża Luksemburg – są przeciwne „obiektywnej tendencji ekonomicznej", która nieodwracalnie wciągnęła kapitalizm Polski w orbitę rosyjską. Antyniepodległościowa doktryna Róży Luksemburg była głównym wątkiem ideologicznym wokół którego ukonstytuowała się SDKPiL – w opozycji do PPS.

Od chwili jej osiedlenia się w Berlinie działalność Róży Luksemburg jest związana z niemieckim ruchem socjalistycznym, jednakże przez cały czas była ona czynna we władzach SDKPiL, kilkakrotnie jeździła do zaboru pruskiego z agitacją polityczną i pisywała w polskich pismach socjalistycznych („Przegląd Socjaldemokratyczny", wychodzący legalnie w Krakowie i nielegalny warszawski „Czerwony Sztandar"). Od 1895 r. pisywała artykuły w „Neue Zeit", w „Leipziger Volkszeitung" i w innych pismach socjalistycznych niemieckich. Od 1898 r., to jest od chwili, gdy debata nad rewizjonizmem Bernsteinowskim jęła dominować w życiu umysłowym niemieckiej socjaldemokracji, rozprawy i przemówienia Róży Luksemburg poświęcone są w znacznej części walce z rewizjonistycznymi doktrynami Bernsteina i innych reformistów. Najważniejszym teoretycznym tekstem z tego zakresu jest *Sozialreform oder Revolution?*, ogłoszona w formie broszury w 1899 r. (II wydanie w 1908). Tam najpełniej sformułowana jest teoria, głosząca niewiarę w możliwość reformowania kapitalizmu i przekonanie o czysto politycznym znaczeniu wszelkiej walki o reformy ekonomiczne.

Do 1906 roku rewizjonizm był przedmiotem ataku wszystkich ortodoksów niemieckiej socjaldemokracji. Ale pierwsza rewolucja rosyjska wywołała lub raczej wyzwoliła rozbieżności w łonie ortodoksyjnej grupy i spowodowała wyłonienie się lewicowej frakcji, której Róża Luksemburg była głównym teoretykiem (Karol Liebknecht, Klara Zetkin, Franz Mehring). Jednak dopiero w 1910 roku rozbieżności między radykałami a centrystami przybrały postać

drastyczną i doprowadziły do nowego układu sił politycznych w partii, kiedy to centryści (Bebel, Kautsky) byli na ogół bliżsi prawicy aniżeli rewolucjonistom.

Rewolucja w Rosji była dla Róży Luksemburg bodźcem do wypracowania nowej idei rewolucji, żywiołowo, jej zdaniem, stworzonej przez robotników carskiego imperium. W końcu 1905 r. Róża Luksemburg przedostała się nielegalnie do Warszawy, aby wziąć udział w ruchu rewolucyjnym. Aresztowana po dwóch miesiącach pobytu, została w lipcu 1906 zwolniona za kaucją z więzienia, po czym przez Finlandię przedostała się z powrotem do Berlina. Ogłoszona w 1906 r. broszura *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften* jest próbą uogólnienia wydarzeń minionego roku. Jednakże zarówno przed rewolucją, jak po niej, Róża Luksemburg wypowiadała się niejednokrotnie na tematy związane z sytuacją ruchu socjalistycznego w Rosji. W artykułach z 1903 i 1904 r. w „Neue Zeit" krytykowała oportunistyczny – jej zdaniem – ultracentralizm Lenina i jego niewiarę w ruch robotniczy. Broniła zarazem bolszewików przed zarzutem blankizmu wysuwanym przez Plechanowa i mienszewików i odrzucała, podobnie jak Lenin, taktykę, która w imię burżuazyjnego charakteru przyszłej rewolucji rosyjskiej, polegać by miała na tym, by socjaliści nie atakowali liberałów, lecz pozwolili im dojść do władzy bez przeszkód (m.in. na zjeździe londyńskim SDPRR w maju 1907 r.). Róża Luksemburg była przeświadczona, że klęska rewolucji rosyjskiej jest chwilowa, że proces rewolucyjny został przejściowo stłumiony, lecz toczy się nadal i że przykład Rosji nadaje się również jako wzór dla niemieckiej klasy robotniczej – czemu zarówno Bebel, jak Kautsky się sprzeciwiali. Natomiast centryści i radykałowie byli zgodni w swoim stosunku do militaryzmu i groźby nadciągającej wojny (dopóki wojna nie wybuchła). Na stuttgarckim zjeździe Międzynarodówki Róża Luksemburg uzupełniła antywojenną rezolucję zjazdu poprawką, która żądała przekształcenia ewentualnej wojny – gdyby miała ona wybuchnąć wbrew wysiłkom klasy robotniczej – w antykapitalistyczną rewolucję.

W 1912 roku Róża Luksemburg napisała ogłoszoną w roku następnym, główną swoją rozprawę teoretyczną *Die Akkumulation des Kapitals* – analizę procesu reprodukcji kapitalistycznej, wykazującą ekonomiczną nieuchronność upadku kapitalizmu. W 1913 roku również powołała do życia wraz z Marchlewskim i Mehringiem pismo „Sozialdemokratische Korrespondenz", które propagowało idee rewolucyjnej lewicy niemieckiej. W następnym roku skazana została na rok więzienia za antywojenne przemówienie, lecz uwięziona została dopiero później. Wybuch wojny, głosowanie frakcji socjalistycznych za kredytami wojennymi i rozkład Międzynarodówki postawiły internacjonalistyczną lewicę w położeniu bezsilnej mniejszości. Róża Luksemburg nie rezygnowała jednak z walki, przekonana, że rewolucyjny potencjał światowego proletariatu zdoła jeszcze obrócić wojnę w przewrót społeczny. Osadzona na rok w więzieniu w lutym 1915 roku, napisała tam broszurę, zawierającą ogólną analizę przyczyn wojny, potępienie socjaldemokratycznych przywódców, którzy zniszczyli ruch socjalistyczny przyjmując pokój klasowy i popierając wojnę imperialistyczną: wyłożyła tam również zasady, na których ruch robot-

niczy może się odrodzić; wojny, imperializm i militaryzm nie mogą być usunięte ze świata, jak Róża Luksemburg pisała, dopóki kapitalizm istnieje, nie może im zapobiec nic oprócz rewolucji socjalistycznej; najważniejszym obecnie zadaniem jest uwolnić proletariat od duchowej zależności od burżuazji, zależności, w jaką wtrącili go ugodowi przywódcy. Broszura ta, wydana w następnym roku pod tytułem *Kryzys socjaldemokracji* (znana powszechnie jako „broszura Juniusa"), stała się ideologiczną podstawą nowej formacji politycznej, Związku Spartakusa, który powstał na początku 1916 roku i stał się zarodkiem późniejszej Komunistycznej Partii Niemiec. W 1917 roku Spartakus przyłączył się – ale bez utraty swej odrębności – do lewicy socjaldemokratycznej, która uformowała się jako Niezależna Socjalistyczna Partia Niemiec (partia ta po wojnie rozwiązała się, przechodząc w części do KPD i w części wracając do odbudowanej socjaldemokracji).

Po wyjściu z więzienia w lutym 1916 roku Róża Luksemburg cieszyła się wolnością niespełna cztery miesiące, po czym aresztowana została ponownie za udział w antywojennej demonstracji i do końca wojny, do 8 XI 1918 siedziała za kratami. Napisała w więzieniu odpowiedź na krytyki, które ogłoszone zostały przeciw jej *Akumulacji kapitału* (*Antykrytyka*) oraz krytyczną analizę październikowej rewolucji rosyjskiej. Tego ostatniego tekstu, nie doprowadzonego zresztą do formy ostatecznej, Róża Luksemburg nie ogłosiła. Opublikował go w 1922 roku pod tytułem *Rewolucja rosyjska* jej przyjaciel Paul Levi, były działacz Spartakusa i były przywódca KPD, który jednak usunięty został z partii i wrócił następnie do socjaldemokracji. Broszura ta, chociaż wita rewolucję w Rosji jako zapowiedź rychłego przewrotu międzynarodowego, zawiera ostrą krytykę polityki bolszewików w kwestii chłopskiej, w kwestii narodowej, a nade wszystko w kwestii despotycznych form sprawowania władzy i likwidacji wszelkich swobód demokratycznych. Stała się ona następnie głównym powodem ataków na Różę Luksemburg ze strony stalinowców, (którzy jej zresztą nigdy nie cytowali). Tekst ten był jednak mało znany przed drugą wojną światową i dopiero później przełożony został na inne języki.

Rewolucja w Niemczech zwróciła Róży Luksemburg wolność, z której jednak nie miała długo korzystać. Łudziła się, że można liczyć na następny, socjalistyczny etap przewrotu, ale próba wzniecenia powstania w Niemczech przez słaby i źle w masach robotniczych zakorzeniony Spartakus skończyła się klęską. W toku powstania Spartakus przekształcił się w Komunistyczną Partię Niemiec. Niemieckie Rady Robotnicze i Żołnierskie wyłoniły rząd socjaldemokratyczny. W nocy w 15 na 16 stycznia 1919 r. żołnierze rządowego oddziału zamordowali obu czołowych przywódców komunistycznych – Różę Luksemburg i Karola Liebknechta. W dwa miesiące później ofiarą podobnego mordu padł Leon Tyszka-Jogiches. Pośmiertnie, w 1925 roku, ogłoszone zostały wykłady z ekonomii politycznej, jakie Róża Luksemburg wygłaszała w szkole partyjnej i opracowała w więzieniu (*Einführung in die Nationalökonomie*, Berlin, 1925).

2. *Teoria akumulacji i nieuchronny upadek kapitalizmu*

Jakkolwiek główne dzieło teoretyczne Róży Luksemburg ukazało się dopiero w 1913 roku, to jednak jego przewodnie myśli można odnaleźć w wielu wcześniejszych tekstach (m.in. w *Reforma socjalna czy rewolucja?*) a większość cech, swoistych dla teoretycznego i politycznego pisarstwa autorki jest od jej teorii akumulacji logicznie zależna. Toteż wykład „luksemburgizmu" najstosowniej od tej teorii rozpocząć.

Doktryna wyłożona w *Akumulacji kapitału* bywa stereotypowo nazywana teorią „automatycznego krachu kapitalizmu". Ta ostatnia nazwa została ukuta przez przeciwników Róży Luksemburg – głównie leninowsko-stalinowskich – nie tylko nie występuje nigdzie w jej pismach, ale jest myląca, sugeruje bowiem, że wedle tej doktryny kapitalizm runie sam, na mocy własnych sprzeczności i niezależnie od walki politycznej proletariatu. Tego jednak Róża Luksemburg nigdy nie głosiła. Przeciwnie, wierzyła najgłębiej, że kapitalizm runie na długo przed wyczerpaniem swej wydolności ekonomicznej w wyniku zwycięskiej rewolucji robotniczej. Natomiast usiłowała udowodnić, że na mocy samej swojej natury system kapitalistyczny może funkcjonować tylko tak długo, dopóki ma do dyspozycji rynek niekapitalistyczny (wewnętrzny lub zagraniczny), ponieważ zaś na mocy równie przyrodzonej konieczności rujnuje niekapitalistyczne otoczenie, tedy stwarza sam warunki swej nieuchronnej ekonomicznie zagłady; hipotetyczny „czysty kapitalizm" w skali światowej jest niemożliwy; gdyby rozwój gospodarki kapitalistycznej osiągnął to stadium, kapitalizm przestałby istnieć.

Marks wierzył wprawdzie, że kapitalizm doprowadzi sam siebie do zagłady w wyniku swoich sprzeczności – głównie związanych z koncentracją kapitału i zubożeniem klasy robotniczej – jednak nie określił nigdzie dokładnych warunków, które musiałyby być spełnione, aby kapitalizm stał się *ekonomicznie niemożliwy*. Róża Luksemburg chciała te właśnie warunki sprecyzować – po części uzupełniając wywody Marksa, a po części je krytykując.

Punktem wyjścia teorii akumulacji są schematy reprodukcji kapitalistycznej wyłożone w II tomie *Kapitału*. Jest to najmniej czytany i najbardziej uciążliwy w lekturze tekst Marksa; dla Róży Luksemburg jednak znaczenie jego problematyki było fundamentalne dla określenia pytnia, które, jej zdaniem, rozstrzyga w ogóle o wartości socjalizmu naukowego: dlaczego kapitalizm jest skazany na zagładę z racji ekonomicznych? Lub inaczej: czy reprodukcja rozszerzona w gospodarce kapitalistycznej może (teoretycznie) rozwijać się bez granic? Rozumowanie Róży Luksemburg jest następujące:

Wedle Marksa wartość każdego towaru zawiera trzy składniki, wyrażone formułą c + v + m. W tej formule „c" (kapitał stały) oznacza wartość środków produkcji zużytych w procesie wytwarzania (surowców i narzędzi) i przeniesionych na towar; „v" to kapitał zmienny, to jest płace robocze; „m" to wartość dodatkowa, czyli przyrost wartości pochodzący z nieopłaconej części pracy najemnej. W odróżnieniu od poprzednich formacji, w których reprodukcja określona była potrzebami społecznymi, kapitalizm ma na celu wyłącz-

nie maksymalny przyrost wartości dodatkowej, dąży zatem do nieustannego rozszerzania produkcji, niezależnie od masy potrzeb. Akumulacja, czyli przemiana wytworzonej wartości dodatkowej w nowy, czynny kapitał, leży w naturze produkcji kapitalistycznej. Warunkiem rozszerzonej reprodukcji jest jednakże realizacja wytworzonych towarów w formie pieniężnej; dodatkowe masy towarów muszą więc znaleźć miejsce na rynku, na co z kolei pojedynczy kapitalista ma niewielki wpływ. Przypuśćmy, że roczna produkcja wyraża się w proporcjach:

$$40c + 10v + 10m = 60$$

W takim razie kapitał stały jest czterokrotnie większy od zmiennego, a stopa wartości dodatkowej, czyli stopa wyzysku wnosi 100%. Wartość masy towarowej wynosi 60 jednostek. Jeśli 5 m, czyli połowę uzyskanej wartości dodatkowej kapitalista przeznacza na rozszerzenie produkcji, to jest dołącza do kapitału, następny okres produkcyjny wyrazi się formułą:

$$44c + 11v + 11m = 66$$

Ten proces może trwać tak długo, póki kapitalista umie znaleźć nie tylko pod dostatkiem środków produkcji i siły roboczej, ale także miejsce zbytu dla swoich towarów. Dlatego, jeśli w warunkach reprodukcji prostej pieniądz spełnia tylko rolę pośrednika w wymianie towarowej, to w kapitalizmie jest on sam elementem cyrkulacji kapitału: żeby akumulacja była możliwa, wartość dodatkowa *musi* przybrać formę pieniężną. Do tego kapitalizm ma naturalną tendencję do spychania płacy roboczej ku granicy fizjologicznego minimum, stąd też m wykazuje skłonność do wzrostu kosztem v.

Jeśli, zgodnie z Marksem, podzielimy całość produkcji społecznej na dwa działy: I – produkcja środków produkcji i II – produkcja środków spożycia, to zauważamy, że są one wzajem od siebie zależne, to jest muszą spełniać określone proporcje, aby proces wytwarzania dokonywał się harmonijnie. Dział I wytwarza środki produkcji dla obu działów I i II, zaś dział II – środki spożycia dla robotników i dla kapitalistów obu działów. Potrzebę odpowiednich proporcji ilustruje następujący wzór:

Dział I 4000c + 1000v + 1000m = 6000

Dział II 2000c + 500v + 500m = 3000

Po to, by reprodukcja prosta mogła się odbywać, wartość produktów działu I, to jest 6000 musi się równać wartości łącznej I 4000c + II 2000c (kapitały stałe obu działów), zaś wartość produkcji działu II, to jest 3000, musi być równa łącznym dochodom robotników i kapitalistów obu działów, to jest I 1000v + I 1000m + II 500v + II 500m, jak to ma właśnie miejsce w przytoczonym wzorze. Lecz wzór ten nie odpowiada rzeczywistości kapitalistycznej, w której regułą jest reprodukcja rozszerzona, to jest kapitalizacja części m obu działów. Jeśli mamy:

Dział I 4000c + 1000v + 1000m = 6000

Dział II 1500c + 750v + 750m = 3000,

to widzimy, że wartość wytworzonych środków produkcji (6000) przekracza o 500 wartość tych środków produkcji, które zostały zużyte w danym cyklu wytwarzania (I 4000c + II 1500c), a wartość środków konsumpcji (3000) jest o 500 mniejsza, aniżeli łączna masa dochodów kapitalistów i robotników w obu działach (I 1000v + I 1000m + II 750v + II 750m). Zastosowanie tej nieskonsumowanej części m do nowego cyklu produkcyjnego (przy zachowaniu tych samych proporcji między I i II) spowoduje odpowiedni wzrost wszystkich elementów wartości masy towarowej. Wymaga to jednak uprzedniej przemiany towarów w formę pieniężną. Warunkiem akumulacji jest rozszerzający się popyt na towary wytworzone i pytanie polega na tym właśnie: skąd ów popyt powstaje? Przemysł nie może stwarzać sobie sam własnego rynku nieograniczenie, produkcja musi zostać w końcu spożyta. Również przyrost ludności nie rozwiązuje sprawy popytu, bo przyrost liczebny klasy kapitalistów jest już objęty absolutną wielkością spożytej części wartości dodatkowej, zaś spożycie klasy robotniczej jest w każdym razie zawarte w płacach roboczych. Warstwy nieprodukcyjne z kolei – jak właściciele ziemscy, aparat urzędniczy, wojsko, wolne zawody, utrzymywane są bądź z wartości dodatkowej, bądź z płac roboczych. Również handel zagraniczny nie daje rozwiązania, bo analiza reprodukcji rozszerzonej dotyczy światowego rynku kapitalistycznego, dla którego wszystkie kraje są rynkiem wewnętrznym. Innymi słowy: żeby wartość dodatkowa obu działów produkcji zrealizowała się w formie pieniężnej, *musi istnieć rynek zbytu znajdujący się poza oboma działami*, przy czym zbyt ten musi wzrastać stosownie do stopy akumulacji.

Marks, zdaniem Róży Luksemburg, nie uporał się z tym problemem. Sądził, że kapitaliści stwarzają sobie własny rynek zakupując wzajem u siebie środki produkcji. Jednakże nie mogą oni bez końca realizować przyrostu wartości dodatkowej, jeśli nie zwiększa się przyrost spożycia; nie może również klasa robotnicza zapewnić tej realizacji, skoro nie ma niczego więcej aniżeli właśnie płace robocze, uwzględnione w równaniu. Marks wprawdzie nie twierdził nigdy, że akumulacja jest możliwa bez ograniczeń, jego schematy mają tylko uchwycić proporcje między akumulacją w obu działach oraz ich wzajemną zależność. Jednakże, ponieważ nie odpowiedział na podstawowe pytanie: dla kogo dochodzi do skutku rozszerzona reprodukcja? – schematy jego umożliwiają taką oto błędną interpretację, iż produkcja sama jest w stanie wchłonąć cały przyrost wartości dodatkowej (rozszerza się przemysł działu I, by rozszerzyć produkcję działu II, a tę ostatnią rozszerza się, by utrzymać rosnącą armię robotniczą obu działów). Jakoż rosyjscy marksiści – Struve, Bułgakow, Tugan-Baranowski – właśnie na podstawie Marksowskich schematów reprodukcji wnoszą, że akumulacja kapitalistyczna może wzrastać nieograniczenie. Ale uznać to, to zrezygnować z samej idei naukowego socjalizmu. Jeśli bowiem akumulacja nie ma żadnych granic wewnątrz kapitalistycznej formy produkcji, to znaczy, że kapitalizm jest ekonomicznie niezwyciężony, że może nieograniczenie pobudzać postęp ekonomiczny i techniczny, że innymi słowy, socjalizm nie jest koniecznością dziejową, a upadek kapitalizmu nie da się ekonomicznie uzasadnić. Myśl, że kapitalizm upadnie na skutek spadku stopy

zysku, wydaje się Róży Luksemburg wręcz śmieszna – nie można sobie wyobrazić, jaki byłby mechanizm tego upadku – tym bardziej, że tendencja spadkowa stopy zysku może doskonale iść w parze z przyrostem absolutnej masy zysku; trudno przypuścić, że kapitaliści pewnego dnia zaniechają produkcji, ponieważ uznają stopę zysku za niedostateczną, nawet jeśli faktyczna masa zysku przyrasta.

Tak więc, zdaniem Róży Luksemburg, Marks przeoczył właściwie w swojej analizie pytanie, które stanowi o być lub nie być socjalizmu naukowego: pytanie o to, na mocy jakich mechanizmów kapitalizm jest ekonomicznie skazany za zagładę? Pisał wprawdzie, że wzrost siły produkcyjnej coraz bardziej popada w sprzeczność z ograniczonymi możliwościami konsumpcji, ale jego schematy reprodukcji rozszerzonej w ogóle nie ujawniają sprzeczności między wytwarzaniem wartości dodatkowej a jej realizacją. Schematy te zakładają przy tym, że kapitaliści i robotnicy są jedynymi konsumentami, zakładają zatem – dla celów teoretycznych – fikcyjne społeczeństwo składające się tylko z kapitalistów i robotników, a więc właśnie kapitalizm „czysty". Otóż taka fikcja teoretyczna jest dopuszczalna w analizie kapitału indywidualnego, lecz nie w wypadku kapitału globalnego – zdaniem Róży Luksemburg – gdyż nie pozwala ujawnić tej oto fundamentalnej okoliczności, że reprodukcja rozszerzona odbywa się w warunkach wciąż istniejącego rynku niekapitalistycznego i że właśnie warstwy społeczne oraz kraje, które żyją poza produkcją kapitalistyczną, są koniecznymi dla kapitalizmu nabywcami jego produkcyjnych nadwyżek – zarówno w zakresie działu I, jak działu II. Wartość dodatkowa musi realizować się poza obszarem kapitalistycznej produkcji – w środowiskach przedkapitalistycznych (kraje zacofane, gospodarka chłopska i rzemieślnicza) – kapitalizm dojrzały jest zależny od istnienia warstw i narodów niekapitalistycznych. Lecz ekspansja kapitalizmu, stopniowo i nieuchronnie ruguje przedkapitalistyczne formy gospodarki, wciągając je w orbitę własną, niszcząc drobną produkcję rzemieślniczą i chłopską. Kapitalizm przeto przygotowuje bezwiednie własną zagładę – wypiera formy produkcji niekapitalistycznej, od których zależy jego istnienie. Gdy kapitalizm osiąga swój cel – całkowite przeobrażenie produkcji na własną modłę – akumulacja staje się niemożliwa, kapitalizm dochodzi kresu, jest ekonomicznym niepodobieństwem. „Czysty kapitalizm" nie jest zdolny do życia. W tej chwili świat zawiera jeszcze wielkie obszary produkujące w sposób niekapitalistyczny, a walka o zagarnięcie tych obszarów jako źródeł surowca, zapasu taniej siły roboczej i nade wszystko rynków zbytu przejawia się politycznie jako imperializm. Pole do ekspansji jeszcze istnieje, ale kurczy się niezwykle szybko. W drodze wojen o rynki kapitalizm wypiera stopniowo wszystkie pozostałości przedkapitalistycznego otoczenia, które są warunkiem jego istnienia.

Jest rzeczą godną uwagi, że chociaż intencją Róży Luksemburg było ostateczne uzasadnienie ekonomicznej nieuchronności upadku kapitalizmu, to jednak była ona całkowicie w swojej teorii odosobniona i właściwie nikt z teoretyków marksistowskich, którzy tak samo wierzyli w konieczność dziejową socjalizmu, rozumowania jej nie przyjął, a najwybitniejsi opowiedzieli się

przeciw niej (Hilferding, Kautsky, Gustaw Eckstein, Otto Bauer, A. Pannekoek, Tugan-Baranowski, Lenin). Tugan-Baranowski sądził, że właśnie antyludzki charakter kapitalistycznej produkcji, mianowicie fakt, że wzrost produkcji jest w tym systemie celem samym w sobie, nie zaś środkiem zaspokojenia potrzeb społecznych, właśnie ten fakt sprawia, ża akumulacja może odbywać się nieograniczenie, gdyż przemysł jest w stanie zapewnić sam sobie rynek zbytu, rozszerzając bez końca produkcję, a wobec tego wchłaniając coraz nowe masy środków produkcji, które wymagają również zatrudnienia nowych mas robotniczych itd. Nikt, oczywiście, nie przeczył bezspornym trudnościom zbytu, jakie produkcja kapitalistyczna nieustannie napotyka, a które ujawniają się w kryzysach nadprodukcji, w drapieżnej konkurencji i w walce o rynki, w wojnach imperialistycznych i we wzroście militaryzmu; ten ostatni spełnia przy tym funkcję podwójną: nie tylko służy jako narzędzie dla wojen o zapewnienie rynków poszczególnym kapitalistycznym organizmom narodowym, ale także jako istotna sfera akumulacji. Jednakże krytycy-marksiści byli na ogół zdania, że chociaż kapitalizm załamie się w końcu wskutek kumulacji swoich sprzeczności, to jednak niepodobna sformułować określonej dokładnie sytuacji ekonomicznej, w której to się stać musi. Raczej koncentracja kapitału i pauperyzacja klasy robotniczej oraz zanik klas średnich wydawały się im istotne w ruchu samozagłady kapitalistycznej gospodarki, aniżeli niedostatek popytu, któremu kapitalizm, mimo wszystkich trudności i kryzysów, stawia czoła za pomocą różnych środków. Leninowskim krytykom Róży Luksemburg teoria akumulacji wydawała się podejrzana właśnie dlatego, że upatrywali w niej wyraz nadziei na automatyczny krach kapitalizmu, a więc doktrynę, która usprawiedliwia postawę wyczekującą (zgon kapitalizmu jest „tak czy owak" przesądzony przez samą jego ekspansję, niezależnie od aktywności politycznej proletariatu) i raczej demobilizuje partię, miast ją skłaniać do aktywności rewolucyjnej. Takiej konsekwencji Róża Luksemburg nigdy jednak ze swej teorii nie wyciągała. Zarzucano jej także, że nie docenia możliwości reprodukcji rozszerzonej w oparciu o przemysł zbrojeniowy i ekspansję militarną, a słuszność tej krytyki została istotnie potwierdzona w dalszym rozwoju kapitalizmu.

Wydaje się w ogólności, że teoria akumulacji zawiera pewne założenia, dotyczące gospodarki kapitalistycznej, które bądź zostały przekreślone dalszym rozwojem wydarzeń, bądź biorą pod uwagę sytuacje nierealne.

Róża Luksemburg wielokrotnie zastrzega się, że w analizie swojej bierze pod uwagę kapitalizm jako system globalny, jako jeden rynek obejmujący cały świat; z tego właśnie powodu odrzuca wszelkie poprawki, które do obrazu kapitalizmu może wnieść rynek zewnętrzny: kapitalizm w jednym kraju może ratować się, póki dysponuje terenem ekspansji w postaci krajów niekapitalistycznych, ale gdy cały świat jest opanowany przez jeden system, rynki zewnętrzne przestają istnieć. Lecz przy tym rozumowaniu nie wystarcza – jeśliby wizja „czystego kapitalizmu" miała się spełnić – żeby produkcja kapitalistyczna ogarnęła wszystkie kraje. Trzeba ponadto, aby cała produkcja światowa miała tę samą stopę zysku, albowiem ekspansja kapitalistyczna krajów rozwiniętych może się dokonywać – zgodnie ze schematami Róży Luksem-

burg – na tereny, które, choćby już były objęte kapitalistyczną produkcją, mają jednak, wskutek swego zacofania, znacznie wyższą stopę zysku, aniżeli kraje przodujące. Innymi słowy, schemat Róży Luksemburg zakłada świat, w którym nie będzie różnicy w poziomie rozwoju ekonomicznego między Kongiem i Stanami Zjednoczonymi. Można snuć w wyobraźni rozważania na temat świata tak doskonale ujednoliconego, ale trudno sądzić, że wizja takiego świata daje podstawy do realnych przewidywań. Mamy do czynienia z perspektywą tak odległą i tak bardzo różną od rzeczywistości, a przy tym tak bardzo niezgodną z faktycznym procesem rozwojowym (w tej chwili odległość między krajami przodującymi i zacofanymi rośnie raczej, niż maleje), że twierdzenie, iż kapitalizm zniknie, gdy perspektywa ta się urzeczywistni nie jest mniej dowolne, aniżeli przypuszczenie, że na przykład kapitalizm może się zadowolić reprodukcją prostą i w takich warunkach utrzymać się przy życiu, gdyby istotnie brak zbytu reprodukcję rozszerzoną uniemożliwiał. Róża Luksemburg wyśmiewa tych, którzy sądzą, że spadek stopy zysku doprowadzi do załamania kapitalizmu, bo przecież, pisze, mechanizm takiego załamania jest niewyobrażalny – czyż kapitaliści któregoś dnia powieszą się zniechęceni niską stopą zysku? Nie zauważa jednak, że ten sam zarzut stosuje się do jej teorii i że krytyk mógłby podobnie zapytać, czy kapitaliści w wypadku, gdy nie będą mogli rozszerzać produkcji, raczej się powieszą, niżby się mieli zadowolić zyskami z reprodukcji prostej? Na to jest, oczywiście, odpowiedź – zgodna z doktryną Marksa: „w naturze" kapitalizmu leży dążenie do reprodukcji rozszerzonej. Jeśli jednak „natura" nie jest jednostką czysto metafizyczną, to można zapytać, czy kapitalizm nie jest zdolny do tego, by w tym punkcie zmienić swoją naturę, jeśli inaczej musiałby zginąć? Przypuszczenie takie nie wydaje się mniej fantastyczne od widoku świata, w którym znikły wszystkie różnice techniczne, przemysłowe i cywilizacyjne między wszystkimi krajami – a taki właśnie świat jest przedmiotem rozważań Róży Luksemburg.

Z dzisiejszej perspektywy widoczne jest, do jakiego stopnia teoria akumulacji Róży Luksemburg opierała się na fałszywych prognozach dotyczących rozwoju kapitalizmu; w odróżnieniu od samej teorii upadku kapitalizmu, prognozy te nie były jednak jej wyłączną własnością, ale dzieliła je większość marksistów ówczesnych. Teoria akumulacji zakłada rosnącą polaryzację klasową w kapitalizmie i stopniowe zbliżanie się do stanu, w którym całe społeczeństwo składać się będzie z kapitalistów i robotników. Rozwój rzeczywisty, jak wiadomo, odbywał się inaczej, nie tylko w tym sensie, że drobna gospodarka nie zaginęła, ale przede wszystkim w tym, że w krajach najbardziej rozwiniętych procentowy udział klasy robotniczej w całości populacji ma tendencję malejącą, podczas gdy wzrósł ogromnie udział ludności złożonej z pracowników, zaliczonych przez Marksa do „nieprodukcyjnych" (usługi, handel, administracja, oświata). Róża Luksemburg sprawę nieprodukcyjnej ludności zbywa powiedzeniem, że warstwy te są opłacane bądź z nieskapitalizowanej części wartości dodatkowej, bądź z płac roboczych, lecz że zawsze pozostaje część wartości dodatkowej, która obraca się w kapitał i wobec tego rodzi wzrost produkcji w następnym cyklu. Lecz nie wiadomo dlaczego wzrost konsumpcji tych warstw

miałby być bez znaczenia dla realizacji wartości dodatkowej, nawet gdyby przyjąć odróżnienie (coraz bardziej wątpliwe) Marksa na prace produkcyjne i nieprodukcyjne i założyć, że te ostatnie „ostatecznie" są opłacane z wartości dodatkowej wytworzonej przez klasę robotniczą.

Trzecim fałszywym założeniem teorii akumulacji jest prognoza, że płace robotników w gospodarce kapitalistycznej zawsze będą bliskie minimum fizjologicznemu, albowiem prawa, które rządzą wyzyskiem mogą być chwilowo osłabiane w swych skutkach, ale „ostatecznie" zawsze okażą się silniejsze, aniżeli opór klasy robotniczej; stąd też istotny wzrost konsumpcji ludności robotniczej jest nieprawdopodobny.

Wreszcie, po czwarte, Róża Luksemburg wyklucza, by państwo pod panowaniem burżuazji mogło w znaczących rozmiarach regulować procesy akumulacji. Jednakże ewolucja kapitalizmu wykazała co innego. Nawet gdyby – zgodnie z teorią Marksa – traktować państwo w całości jako polityczną reprezentację kapitału globalnego, państwo kapitalistyczne jest zdolne, jak się okazało, występować w roli organizatora, który środkami ekonomicznymi i prawnymi wpływa na rozdział środków inwestycyjnych i potrafi – choćby przymuszone naciskami politycznymi – zwiększać rynek wewnętrzny, czyli w pewnym stopniu realizuje założenie socjalistyczne, mianowicie wpływa na procesy reprodukcji w kierunku odpowiadającym zapotrzebowaniu społecznemu, a nie tylko po to, by zaspokoić „wilczy głód wartości dodatkowej", jedyny motor kapitalistycznej produkcji.

Oto powody, dla których teoria akumulacji Róży Luksemburg nie może, dosłownie wzięta, służyć ani jako wyjaśnienie, ani jako prognoza ekonomicznego rozwoju kapitalizmu.

Nie znaczy to, że dzieło jej przeszło bez śladu. Michał Kalecki, zestawiając dwie przeciwstawne teorie reprodukcji – Róży Luksemburg i Tugan-Baranowskiego (w dziele zbiorowym *Wokół ekonomicznych teorii kapitału*, Warszawa 1967) zauważa, że obie teorie były błędne, ale każda z nich przyczyniła się do trafnego oświetlenia pewnych osobliwości dynamiki wzrostu gospodarczego w kapitalizmie. Wedle Tugan-Baranowskiego kapitalizm nie ma określonych barier w postaci ograniczonych rynków i może zrealizować swój produkt przy dowolnym poziomie konsumpcji, jeśli tylko proporcje między konsumpcją i inwestycjami są zachowane; w kapitalizmie nie jest bynajmniej nonsensem produkcja, która ma na celu tylko dalszy wzrost produkcji, przeciwnie, absurdalność kapitalizmu – produkcja niezależna od potrzeb – jest jego siłą. Jednakże, wedle Kaleckiego, Tugan-Baranowski nie zauważa, że system całkowicie niezależny od poziomu konsumpcji byłby niesłychanie niestabilny, bo każdy spadek inwestycji prowadziłby w nim do redukcji wykorzystania istniejącego aparatu wytwórczego, więc do dalszych obniżek inwestycji, wprawiałby tedy w ruch samonapędowy mechanizm upadku. Z drugiej strony, teoria Róży Luksemburg, która całkowicie uzależnia reprodukcję rozszerzoną od rynków niekapitalistycznych, jest błędna w świetle współczesnych doświadczeń, które ujawniają, jak olbrzymi, nieraz decydujący dla dynamiki gospodarczej, rynek potrafi stworzyć państwo w postaci produkcji zbrojeniowej. Ponadto Róża

Luksemburg mylnie sądzi, że cały eksport na rynki niekapitalistyczne wpływa na realizację nadwyżek produkcyjnych, podczas gdy w rzeczywistości liczy się tylko nadwyżka eksportu nad importem (dobra importowane pochłaniają również siłę nabywczą); nadto do realizacji produktu przyczynia się głównie nie eksport dóbr, lecz eksport kapitału. Jednakże w ograniczonym sensie obie teorie uzupełniają się: jedna ukazuje absurdalność systemu, który zapewnia sobie żywotność przez sam fakt, że produkuje nie dla potrzeb ludzkich, lecz dla zysku, druga odsłania doniosłość rynków zewnętrznych w dynamice kapitalistycznego wzrostu. Żadna jednak nie jest do przyjęcia jako wystaraczające wyjaśnienie procesu reprodukcji rozszerzonej.

Dla Róży Luksemburg jednak teoria akumulacji miała znaczenie fundamentalne nie tylko jako jedyne możliwe naukowe uprawomocnienie Marksowskiej teorii przewidującej nieuchronny upadek kapitalizmu, ale także jako broń ideologiczna. Uzasadniała przekonanie, że cokolwiek kapitaliści by uczynili, nie potrafią odwrócić fatalnej klęski swojej klasy, że żadne siły ludzkie nie są w stanie zapobiec upadkowi kapitalizmu, czyli – jak wierzyła wraz z wszystkimi marksistami – zwycięstwu socjalistycznej formy społecznej.

Otóż podstawą tej wiary, zracjonalizowanej w teorii akumulacji, była, jak się wydaje, pewna wiara ogólniejsza, która dominuje w całym myśleniu Róży Luksemburg. Jest to mianowicie niezłomne, doktrynerskie przeświadczenie o żelaznych prawach historii, których żadna moc ludzka zmienić ani odwrócić nie jest w stanie. Z pewnością wiara w prawa dziejowe należy do klasycznych tematów marksizmu i wszyscy marksiści ówcześni ją wyznawali, lecz nie wszyscy w tym samym stopniu. Większość łagodziła stanowczość i dosłowność historycznego determinizmu różnymi zastrzeżeniami, czy to powołując się na formuły Engelsa odnoszące się do „względnej niezależności nadbudowy", czy to, jak Lenin, podkreślając szczególnie funkcję okoliczności „subiektywnych", to jest zorganizowanej woli, w przyśpieszaniu przemian społecznych, czy to wreszcie zwracając uwagę – zgodnie ze zdrowym rozsądkiem – na liczne konflikty społeczne nie objęte generalną formułą o „sprzecznościach kapitalizmu", a wpływające istotnie na procesy historyczne. Jednakże Róża Luksemburg pragnęła mieć w rozporządzeniu jeden klucz otwierający wszystkie zagadki historii i wierzyła, że Marksowska analiza dynamiki kapitalizmu klucz ten zawiera, przynajmniej gdy zostanie uzupełniona ścisłą analizą warunków reprodukcji. Jej zupełna niewiara w siłę jakichkolwiek jednostkowych czy nawet zbiorowych poczynań ludzkich, nie wyznaczonych z góry „prawami dziejowymi", jest uderzająca i wychodzi na jaw we wszystkich ważnych kwestiach, w których zaznaczyła swoje odrębne stanowisko wśród wyznawców marksizmu. Podobnie jak żadne wysiłki kapitalistów nie mogą powstrzymać ślepego pędu anarchicznej akumulacji, pod której ciężarem załamie się cały system, również żadne wysiłki zorganizowanego ruchu nie mogą sztucznie wyprodukować rewolucji; ludzie są narzędziami historycznego procesu i zadanie ich polega na tym, aby proces ów zrozumieć i brać w nim udział świadomie. Żadne czysto ideologiczne zjawiska nie mogą samodzielnie wpłynąć na przebieg dziejowy, w szczególności ideologie narodowe są bezsilne w swoich próbach hamowania

niezłomnego pędu dziejów, który wiedzie do największej w historii przemiany, jaką będzie światowa rewolucja socjalistyczna.

Ta doktrynerska wiara powodowała, że w wielu wypadkach Róża Luksemburg była całkowicie zaślepiona na realności empiryczne życia społecznego i nieraz ze zdumiewającym brakiem rozeznania oceniała sytuacje polityczne – zarówno w kwestii narodowej, jak w kwestii rewolucji. Okoliczność ta nadaje jej dziełu teoretyczną spójność, ale spójność tego rodzaju, jaką można osiągnąć tylko kosztem skrajnego dogmatyzmu i niewrażliwości na fakty.

3. *Reforma i rewolucja*

Gdyby istotnie Róża Luksemburg wyznawała teorię „automatycznego krachu kapitalizmu" w tym sensie, w jakim jej to imputowano, jej stosunek do debaty „reforma czy rewolucja?" byłby z ową nadzieją na „automatyczny krach" jaskrawo sprzeczny. Jednakże w rozumieniu Róży Luksemburg teoria akumulacji ma uzasadnić twierdzenie – zgodne w takim sformułowaniu z doktryną Marksa – że kapitalizm jest ekonomicznie skazany na zagładę, to jest że staje się, na pewnym stadium, hamulcem postępu technicznego i wzrostu gospodarczego. Nie wynika stąd jednak, że kapitalizm upadnie bez aktywności rewolucyjnej, lecz raczej, że rozwój imperializmu sam stworzy sytuację, w której świadomość rewolucyjna proletariatu, niezbędny warunek klęski kapitalizmu, musi się pojawić. Ruina kapitalizmu jest koniecznością dziejową, ale koniecznością dziejową jest również ruch rewolucyjny, który ją spowoduje. Pod tym względem Róża Luksemburg nie różniła się od innych ortodoksów swej epoki.

Kwestia sensu i perspektyw akcji „reformistycznej" – to jest walki ekonomicznej robotników o poprawę warunków pracy, a także walki o demokratyczne reformy ustrojowe w ramach społeczeństwa burżuazyjnego – stanowi w jej rozumieniu o istnieniu ruchu socjalistycznego. Róża Luksemburg powtarza właściwie w tej kwestii Marksowską doktrynę: sens reform nie polega na tym, że przynoszą one klasie robotniczej doraźną poprawę losu, ale na tym, że walka o reformy jest dla proletariatu polem ćwiczebnym, niezbędnym, by przygotować się do rozstrzygającego starcia. Ci zatem, którzy wyniki reform traktują jako samoistne wartości, jako cel sam w sobie, nieuchronnie rezygnują z socjalistycznej perspektywy, z celu ostatecznego.

Stanowisko znacznej części ortodoksów w tej sprawie można sformułować następująco: rewolucja socjalistyczna nastąpi, kiedy warunki ekonomiczne należycie dojrzeją, na razie zadaniem ruchu jest walka o poprawę losu proletariatu i o demokratyczne formy życia publicznego. Reformiści z kolei, jeśli nie bezwzględnie rezygnowali z rewolucji – przynajmniej werbalnie – to jednak zawieszali sprawę na czas nieokreślony i dla nieokreślonych okoliczności. Jest istotne w stanowisku Róży Luksemburg (i całej zresztą lewicy Międzynarodówki, łącznie z Leninem), że zwalczała *oba* te punkty widzenia, chociaż jej opozycja względem ortodoksów ujawniła się i zartykułowała później. Róża

Luksemburg w walce z Bernsteinem i tymi działaczami partyjnymi i związkowymi, którzy, bez rozbudowanych teoretycznych uzasadnień, popierali jego praktyczne zalecenia (Georg von Vollmar, Heine, Max Schippel), godziła faktycznie nie tylko w „rewizjonistyczny" reformizm, ale także w reformizm ortodoksów. Istotne jest bowiem, że reformy są *pozbawione sensu*, jeśli nie są *środkiem* dla zdobycia władzy, jeśli traktowane są jako cel samoistny, *choćby cząstkowy*, i choćby bez werbalnej rezygnacji z rewolucyjnej perspektywy. Co więcej, walka, „reformistyczna" nie podporządkowana przygotowaniu rewolucji jest zawadą raczej niż pomocą w socjalistycznej akcji i to *niezależnie* od wyników. Walka związków zawodowych o lepsze warunki sprzedaży siły roboczej, akcja na rzecz reform socjalnych oraz nacisk na demokratyczne formy życia publicznego są to formy aktywności nie wykraczające poza system kapitalistyczny i jako takie nie mają sensu swoiście socjalistycznego – mówiła Róża Luksemburg na zjeździe partii w Stuttgarcie w 1898 roku. Socjalistycznego sensu nabierają tylko dzięki temu, że są składnikami walki o cel ostateczny, to jest o zdobycie władzy politycznej. Toteż Bernsteinowskiej formule „cel jest niczym, ruch wszystkim" przeciwstawia formułę odwrotną: „Ruch jako taki, bez powiązania z celem ostatecznym, ruch jako cel sam w sobie, jest dla mnie niczym, cel ostateczny jest dla nas wszystkim". Orientacja na doraźne efekty prowadzi reformistów – jak Schippel – do popierania militaryzmu, gdyż wzrost armii i produkcji wojennej ma zmniejszać bezrobocie i zapobiegać kryzysom dzięki pomnażaniu potencji konsumpcyjnej społeczeństwa. Absurdalna teoria – zdaniem Róży Luksemburg. Absurdalna ekonomicznie, bo kryzysy nie powstają wskutek absolutnego braku równowagi między konsumpcją a produkcją, lecz wskutek wewnętrznej tendencji produkcji do wykraczania poza możliwości rynku, a koszta militaryzacji tak czy owak ponosi klasa robotnicza; ale również teoria politycznie niebezpieczna, bo zakładająca, że klasa robotnicza może lub powinna rezygnować ze swoich celów głównych na rzecz korzyści chwilowych, które w końcu obracają się przeciw niej (artykuł *Milicja i militaryzm* w „Leipziger Volkszeitung" z lutego 1899).

Najogólniej sprawa ta przedstawiona jest w broszurze *Reforma socjalna czy rewolucja?* Nie ma przeciwieństwa między walką o reformy i walką o władzę polityczną, pierwsza jest bowiem środkiem, druga – celem. Tylko świadomość celu ostatecznego odróżnia socjaldemokrację od burżuazyjnego reformizmu; myśl, że reformy są celem same w sobie, jest nie tylko zgodą na nieograniczone istnienie kapitalizmu, ale jest narzędziem ratowania kapitalizmu przed zagładą za cenę cząstkowych przemian. Oto przykład: Konrad Schmidt liczy na to, że polityczna i ekonomiczna walka robotników doprowadzi z czasem do społecznej kontroli nad produkcją i ograniczy funkcje kapitalistów. W rzeczywistości wpływ robotników na produkcję w gospodarce kapitalistycznej może mieć tylko reakcyjny charakter: albo przeciw postępowi technicznemu, albo przeciw konsumentom do spółki z kapitalistami. „... Na ogół zbliżamy się – pisała Róża Luksemburg w 1900 roku – nie do okresu zwycięskiego rozwoju potęgi ruchu związkowego, lecz do okresu rosnących jego trudności. Gdy rozwój przemysłu osiągnie swój punkt szczytowy i na rynku światowym kapitał

poruszać się zacznie po krzywej spadku, wówczas walka związków zawodowych stanie się podwójnie trudna: po pierwsze, ulegnie pogorszeniu obiektywna koniunktura na rynku siły roboczej, gdyż popyt będzie wzrastał wolniej, a podaż szybciej niż obecnie; po drugie, kapitał rzuci się tym bezwzględniej na należną robotnikowi część produktu, aby w ten sposób powetować sobie straty poniesione na rynku światowym". Państwo nie może ingerować w te procesy inaczej aniżeli w duchu interesów kapitalistów, gdyż państwo jest organizacją tej klasy, a pełni funkcje ogólne tylko o tyle, o ile są z interesami klasy panującej zgodne. Odnosi się to również do demokratycznych instytucji politycznych, które burżuazja podtrzymuje w takim zakresie i tak długo, póki to służy jej interesom. Dlatego żadne reformy nie mogą kapitalizmu obalić ani spełnić stopniowo zadań rewolucji. Zarówno ekonomiczna, jak polityczna walka proletariatu przygotowują tylko *subiektywne* warunki rewolucji, podczas gdy w rozumieniu Bernsteina mają one *obiektywnie* prowadzić do socjalizmu i ograniczać wyzysk. Sens tej walki polega na przekształcaniu *świadomości* proletariatu, nie zaś na socjalistycznym przeobrażaniu społeczeństwa. Sukcesy doraźne traktowane jako cel samoistny są w sprzeczności z klasowym punktem widzenia i rodzą tylko iluzje, jako że „w świecie kapitalistycznym reforma socjalna jest i zawsze pozostanie pustym orzechem". Wbrew Bernsteinowi, Marksowskie przewidywania co do rozwoju kapitalizmu sprawdzają się bez reszty. Okoliczność, że nie ma na razie kryzysów nadprodukcji, nie przemawia bynajmniej przeciwko tym prognozom i nie świadczy o przemianie kapitalizmu ani jego przystosowawczych zdolnościach, gdyż kryzysy, które Marks znał bezpośrednio, nie były jeszcze tymi, które przewidywał – to były kryzysy kapitalizmu rosnącego, rezultaty jego ekspansji, nie zaś wyczerpania; właściwe kryzysy nadprodukcji dopiero nadejdą. System kapitału akcyjnego nie jest bynajmniej, jak Bernstein sądzi, objawem rozdrobnienia kapitału, lecz przeciwnie, sposobem koncentracji kapitałowej i jako taki potęguje sprzeczności systemu, miast je łagodzić. Proletariat nie może odwrócić czy unieważnić praw gospodarki kapitalistycznej, prowadzi walkę defensywną o sprzedaż siły roboczej na „normalnych warunkach", walka ta jest pracą syzyfową, chociaż jest niezbędna dla przeciwdziałania spadkowi ceny siły roboczej. Ale bez względu na wszystkie wysiłki udział klasy robotniczej w bogactwie społecznym musi spadać „z fatalnością procesu przyrodniczego na skutek wzrostu wydajności pracy".

Tak więc rewolucja i reforma różnią się co do natury, nie zaś co do ilościowych wskaźników: reforma nie jest rewolucją rozciągniętą, ani rewolucja – reformą skondensowaną. Przeczyć temu to wierzyć, ża kapitalizm wymaga naprawy, nie zaś obalenia i że obalenie kapitalizmu jest zbędne.

Zasadniczy opór Róży Luksemburg przeciwko przypisywaniu reformom sensu samodzielnego i jej wyraźna obawa w obliczu zbyt jaskrawych sukcesów w walce ekonomicznej proletariatu skłaniały ją do pesymistycznych prognoz i do lekceważenia osiągniętych wyników. Dla zwalczanych przez nią rewizjonistów, Bernsteina czy Davida, Anglia była wzorowym krajem skutecznej walki robotniczej. Dla Róży Luksemburg angielski ruch robotniczy jest tylko nega-

tywnym przykładem proletariatu skorumpowanego chwilowym powodzeniem. W artykule o angielskich trade-unionach (w „Leipziger Volkszeitung", maj 1899) twierdzi, że ruch związkowy angielski osiągnął sukcesy dzięki porzuceniu klasowego punktu widzenia i przejściu na przetargi w ramach kapitalistycznej gospodarki. Proletariat brytyjski przyjął burżuazyjny punkt widzenia i poświęcił swoje klasowe cele na rzecz doraźnych korzyści. Lecz już oto jesteśmy u końca tego okresu i walka klas – we właściwym, nie reformistycznym sensie – zaczyna się na nowo.

Cała ta doktryna jest najzupełniej zgodna z teorią Marksa, niezgodna natomiast ze sławnym Engelsowskim tekstem, na który powoływali się reformiści. Róża Luksemburg na pierwszym zjeździe Komunistycznej Partii Niemiec, 30 grudnia 1918 r., nie próbuje interpretować Engelsa w duchu zgodnym z własną teorią, ale wyraźnie odrzuca jego reformistyczne stanowisko, wyłożone w przedmowie do *Walk klasowych we Francji*, a napisane, jak mówi, pod naciskiem Bebla i frakcji socjaldemokratycznej w Reichstagu. Ów tekst wyrządził szkodę ruchowi socjalistycznemu, gdyż służył jako wieczne alibi dla tych wszystkich, którzy nastawili się na czysto parlamentarne akcje i porzucili faktycznie wszelką rewolucyjną perspektywę.

Róża Luksemburg nie zastanawiala się szczegółowo nad tym, jakie jest właściwie ugruntowanie Marksowskiej teorii, która głosi, że klasa robotnicza z natury swego położenia *musi* wytworzyć świadomość rewolucyjną, że rewolucyjna tendencja jest niejako wirtualnie zawarta w jej sytuacji społecznej. Marks sam wysunął ten wniosek z czysto filozoficznej spekulacji w 1843 roku i nie porzucił go nigdy. Lecz wtedy jedyną podstawą owej wiary było ogólnikowe zapewnienie, że w sytuacji klasy robotniczej koncentruje się maksimum dehumanizacji, że *więc* klasa ta nie może się wyzwolić jako klasa partykularna, lecz tylko jako uniwersalny ruch, który całej ludzkości przywróci jej zagubione człowieczeństwo. Wnioskowanie to było jednak nader nieprzekonujące. Z samej sytuacji „odczłowieczenia", z sytuacji ucisku i wyzysku, w jakiej znajduje się pewna klasa, niepodobna *a priori* wywnioskować, że *musi* ona wytworzyć pragnienie rewolucji wszechludzkiej i że, co więcej, pragnienie to *musi* być spełnione, a ze względu na negatywne „odczłowieczenie" klasa robotnicza nie różni się od niewolników. Późniejsze pisma Marksa odwołują się do innych uzasadnień, na pozór bardziej empirycznych: system kapitalistyczny utraci rychło swoją zdolność patronowania postępowi technologicznemu, a klasa robotnicza reprezentuje ruch ku społeczeństwu, które zdolne jest znieść wszystkie społeczne przeszkody tamujące rozwój techniczny i podporządkować produkcję potrzebom ludzkim, nie zaś mnożeniu wartości pojętemu jako cel samoistny. Lecz rozumowanie to wymaga pewnych przesłanek, które bynajmniej oczywiste nie są. Należy założyć, po pierwsze, że jest „w naturze samej" techniki jej dążność do nieustannego rozwoju, to znaczy – skoro rozwój techniczny jest działalnością ludzką, a siekiera nie produkuje siekiery, mówiąc słowami Lévi-Straussa – że pęd do technicznego doskonalenia, zawarty jest niejako w ludzkiej naturze. Tego jednak Marks nie twierdził, przeciwnie, był zdania, że przymus udoskonaleń technicznych zawarty jest w natu-

rze gospodarki kapitalistycznej, nie miały go zaś poprzednie formacje ekonomiczne. W takim razie jednak, jeśli założyć poprawność jego analiz dotyczących nieuchronnego upadku technologicznej wydolności kapitalizmu, wnosić należy, że kapitalizm w swojej obecnej formie, to jest kapitalizm technologicznie płodny, przestanie istnieć. Nie wynika stąd, że dziedzicem jego musi być klasa robotnicza, a w szczególności nie wynika, że klasa robotnicza odziedziczyła po kapitalizmie zdolność do patronowania postępowi technicznemu i że zdolność ta gwarantuje jej zwycięstwo polityczne. Równie dobrze można by przypuścić, że kapitalizm będzie istniał nieograniczenie w formie stagnacyjnej albo że zostanie zastąpiony przez inne społeczeństwo, niekoniecznie zorientowane na stały postęp sił wytwórczych, społeczeństwo, które nie musi być wcale socjalizmem w Marksowskim rozumieniu.

Jest prawdą, że Marks nie poprzestawał na takim uzasadnieniu. Wierzył również, że przesłanką historyczną rewolucji proletariackiej będzie rosnąca polaryzacja klasowa, zanik klas średnich, wzrost armii rezerwowej, wzrost liczebny proletariatu i postęp jego świadomości klasowej. Lecz przesłanki te, również z punktu widzenia założeń samego Marksa, nie wystarczają bynajmniej, aby usprawiedliwić wiarę w nieuchronność proletariackiej rewolucji. Nędza sama nie jest wszakże wystarczającym warunkiem tendencji rewolucyjnej, nie jest nim także liczebność klasy wyzyskiwanej ani, tym bardziej, nie jest nim fakt, że idea sprawiedliwości jest po jej stronie. Z kolei wzrost rewolucyjnej świadomości zakłada, stosownie do Marksowskiej doktryny, że „obiektywne" warunki społeczne same „zmierzają" ku rewolucji, jako że rewolucyjna świadomość nie jest samorodnym zjawiskiem ducha, lecz może być tylko „odbiciem" realnego parcia dziejowego. Przewidywanie wzrostu rewolucyjnej świadomości wymaga tedy, byśmy uprzednio dowiedli, że w naturze historycznego procesu leży socjalistyczny przewrót. Lecz to właśnie pozostaje do wykazania, ile że rewolucja proletariacka, w znaczeniu przez Marksa przepowiadanym, nigdzie nie doszła do skutku i nie ma żadnych powodów, by jej rychło lub w ogóle oczekiwać.

Zarówno w tekstach Marksa, jak Róży Luksemburg, nie jest jasne, które z dwóch twierdzeń: „kapitalizm nie może być zreformowany" oraz „klasa robotnicza musi obalić kapitalizm drogą rewolucji" jest logicznie pierwsze. Jest jasne, że nie znaczą one tego samego, że więc bądź muszą być uzasadnione niezależnie, bądź jedno z nich musi wynikać z drugiego. Wydaje się, że Róża Luksemburg najczęściej, gdy walczy z nadziejami reformistycznymi, odwołuje się do „niereformowalności" kapitalizmu. Teoria akumulacji ma służyć za dowód, że kapitalizm nie może istnieć nieograniczenie z czysto ekonomicznych powodów (czego Marksowi, jej zdaniem, nie udało się dowieść). Lecz gdyby nawet supozycyjnie założyć poprawność teorii wyłożonej w *Akumulacji kapitału*, nie wiadomo jeszcze, w jaki sposób można z niej wyprowadzić wniosek o konieczności rewolucji proletariackiej. Jeśli przypuścimy, że formacja kapitalistyczna upadnie, gdyż własność prywatna środków produkcji powoduje nadprodukcję i kryzysy, to nie wynika stąd wcale, że zmiana istniejącej formy własności musi właśnie tą drogą się dokonać. Ściślej, jest to prawdopodobne –

chociaż wcale nie pewne – tylko przy dodatkowych przesłankach: że społeczeństwo zmierza coraz bardziej ku sytuacji, w której będzie się składać z samej burżuazji i proletariuszy, że sytuacja proletariatu nie może się w istotny sposób poprawić, a burżuazja z natury rzeczy musi opierać się wszelkim zamachom na jej monopolistyczną kontrolę nad środkami wytwarzania. Lecz z tych trzech przesłanek dodatkowych tylko ostatnia jest wiarygodna.

Ponieważ jednak dla Róży Luksemburg przyrodzona rewolucyjność klasy robotniczej była dogmatem niepodważalnym, jej opis rzeczywistości społecznej niekiedy był bardziej wydedukowany z ogólnych przesłanek teoretycznych aniżeli z obserwacji. Liczyła ona niezachwianie na postępujący przyrost świadomości rewolucyjnej, a gdy nadzieje te się nie spełniały, skłonna była przypisywać to raczej oportunizmowi przywódców aniżeli „obiektywnym" okolicznościom. Ponieważ zaś była teoretycznie przeświadczona, że klasa robotnicza jest rewolucyjna „ze swej istoty", tedy starała się bardziej zawierzać żywiołowym eksplozjom robotników aniżeli zorganizowanej akcji partii.

4. Świadomość proletariatu i organizacja polityczna

Oto był punkt najbardziej drażliwego sporu między Różą Luksemburg a bolszewizmem: sprawa „żywiołowości" i organizacji partyjnej. Lecz we wszystkich kierunkach socjaldemokracji upatrywała ona podobne niebezpieczeństwo. Lekceważenie żywiołowego masowego ruchu i tendencję do tłumienia go przez system wodzostwa zarzucała tak samo Leninowi, jak Kautsky'emu, a również Jaurès'owi i Turatiemu. Pod tym względem również stanowisko jej było w socjaldemokracji odosobnione.

„Ruch żywiołowy" nie znaczy jednak, w rozumieniu Róży Luksemburg, „ruch pozbawiony samowiedzy ideowej". Przeciwnie, rewolucja proletariacka nie tylko jest po prostu zapowiedziana w dziele Marksa, ale samo to dzieło musi się stać składnikiem świadomości proletariatu, aby rewolucja mogła się dokonać. „W zasadzie przewrotu historycznego sformułowanego w teorii Marksa tkwi założenie, że teoria Marksa stanie się formą świadomości klasy robotniczej i jako taka stanie się elementem samej historii" (artykuł o Marksie w „Vorwärts", 14.3.1903).

Innymi słowy: teoretyczna artykulacja przyszłej czy formującej się właśnie świadomości rewolucyjnej jest już gotowa. Od tej chwili klasa robotnicza ma wszystkie warunki, by przyswoić sobie samowiedzę swego przeznaczenia. Niepotrzebni są tedy wodzowie, którzy by mieli wychowywać masy i sprawować opiekę nad ich świadomością. Ultracentralizm leninowskiej tendencji jest wyrazem inteligenckiego oportunizmu – twierdziła Róża Luksemburg w rozprawie *Zagadnienia organizacyjne socjaldemokracji rosyjskiej* („Neue Zeit", nr 42-43, 1903/04). Komitet Centralny, wedle leninowskiej teorii, może uzurpować sobie pełnię władzy w stosunku do organizacji partyjnych i spycha w ten sposób całą partię do roli biernego narzędzia. „Oparcie centralizacji socjaldemokratycznej na tych dwóch zasadach – na ślepym podporządkowa-

niu do najmniejszych szczegółów wszystkich organizacji partyjnych i ich działalności władzy centralnej, która myśli, tworzy i decyduje za wszystkich, jak również na surowym odgrodzeniu zorganizowanego jądra partii od otaczającego go środowiska rewolucyjnego, o co walczy Lenin – wydaje się nam dlatego mechanicznym przeniesieniem zasad organizacyjnych blankistowskiego ruchu kółek spiskowych do ruchu socjaldemokratycznego mas robotniczych. Lenin charakteryzował swój punkt widzenia, być może dobitniej, niżby to był w stanie uczynić ktokolwiek z jego oponentów, określając swego «rewolucyjnego demokratę» jako «jakobina *związanego* z organizacją świadomego swych interesów klasowych proletariatu». Faktycznie jednakże socjaldemokracja nie jest *związana* z organizacją klasy robotniczej, lecz jest ona właśnie *własnym ruchem* klasy robotniczej". Lenin nie odróżnia bezmyślnej dyscypliny koszar od świadomej akcji klasowej, a jego centralizm przeniknięty jest „bezpłodnym duchem nocnego stróża". W rzeczywistości taktyka rewolucyjna nie może być wykoncypowana przez wodzów, rodzi się ona tylko żywiołowo, a proces dziejowy musi wyprzedzać świadomość przywódców. Bolszewicka tendencja zmierza do tego, by sparaliżować swobodny rozwój proletariatu i uczynić zeń organ inteligencji burżuazyjnej, pozbawić odpowiedzialności. Jedynym podmiotem rewolucji może być zbiorowa świadomość robotników, nie zaś samozwańcza świadomość wodzów. Błędy prawdziwego ruchu robotniczego są bardziej owocne niż nieomylność Komitetu Centralnego.

Najważniejszą formą rewolucyjnej akcji, jak sądziła Róża Luksemburg po rewolucji rosyjskiej 1905 roku, są strajki masowe. Rewolucja ta była dla niej wzorem dla innych krajów europejskich: był to właśnie żywiołowy wybuch, przez nikogo nie kierowany, nie wywołany inicjatywą żadnej partii, bez planu, bez jednolitego programu. Kautsky, który w 1914 roku rozważał ową broszurę Róży Luksemburg o strajku masowym, widział w tej doktrynie aberrację: czyżby Róża Luksemburg wierzyła naprawdę, że kilka miesięcy bezładnych i przypadkowych strajków, pozbawionych jednoczącej myśli i planu, może nauczyć robotników więcej, niż trzydzieści lat celowej pracy politycznej i związkowej? (*Der politische Massenstreik*, Berlin, 1914). Lecz Róża Luksemburg wierzyła w to istotnie. Rewolucyjny potencjał mas robotniczych nie może zginąć, choćby tłumiła go chwilowo arogancja przywódców. Nie znaczy to, że partia jest zbędna. Pojęcie awangardy proletariatu jest sensowne. Lecz „awangarda" nie znaczy ciało zwierzchnie, ale świadomy aktyw. Toteż prawdą jest, że zadaniem partii nie jest wyczekiwanie na sytuację rewolucyjną, ale przyśpieszanie biegu dziejowego. Z kolei jednak „przyśpieszanie" to nie oznacza orientacji na spiskowe przewroty i zamachy stanu, ale upowszechnianie świadomości rewolucyjnej w masach, które ostatecznie zadecydują, bez pomocy wodzów, o losach socjalizmu.

Róża Luksemburg, jakkolwiek krytykowała koszarową ideę partii Lenina i jego manipulatorskie ujęcia ruchu socjalistycznego, nie polemizowała wprost z teorią Kautsky'ego, którą Lenin sobie przyswoił i z której uczynił podstawę swego rozumienia partii, mianowicie z teorią świadomości wnoszonej z zewnątrz do ruchu robotniczego. Lukács w artykule pod tytułem „Róża Luksem-

burg – marksistka", włączonym do *Historii i świadomości klasowej* przypisuje jej jednak wyznawanie tej samej teorii. Twierdzi, że również w jej rozumieniu partia jest nosicielem świadomości klasowej proletariatu i wnosi w spontaniczny ruch *jego* immanentną prawdę, przeobrażając w ten sposób teorię w praktyczny ruch. Prawdopodobnie Róża Luksemburg zgodziłaby się na taką formułę, lecz nie uzupełniłaby jej ani powiedzeniem, że inicjatorem świadomości proletariackiej jest inteligencja, ani założeniem że partia może być faktycznie zastąpiona w swej roli „nosiciela" przez grupę kierowniczą. Partia jest dla niej organizującym się proletariatem, nie zaś proletariatem organizowanym przez zawodowych funkcjonariuszy rewolucyjnych. Z jej rozważań i krytyk wynika, że marksizm nie jest tylko teorią opisującą proces dziejowy, ale artykulacją faktycznej, choć zrazu potencjalnej tylko, świadomości realnego ruchu robotniczego, że więc z chwilą, gdy świadomość ta się aktualizuje, to jest gdy ruch żywiołowy uzyskuje teoretyczną samowiedzę, odróżnienie teorii i ruchu przestaje istnieć, teoria staje się „siłą materialną", ale nie w tym sensie, że „służy jako narzędzie walki", lecz w tym, że jest sama organiczną częścią tej walki. Istnieje tedy niejako harmonia wprzódy ustanowiona między dziełem Marksa a ruchem robotniczym, który miał następnie jego doktrynę zasymilować; Marks nie „wymyślił" filozofii dziejów, lecz wypowiedział treść uśpionej jeszcze samowiedzy proletariatu, był – rzec można – organem, poprzez który samowiedza ta odezwała się po raz pierwszy.

Myśl ta jest zgodna z sensem, jaki Marks przypisuje własnej teorii i zgodna jest także z przewodnią ideą Róży Luksemburg, lecz nie została w taki lub zbliżony sposób przez nią wypowiedziana. Łatwo zauważyć, że gdy się przyjmie ten sposób interpretacji, rozbieżność między filozofią partii Lenina i Róży Luksemburg nie zostaje rozwiązana i że można każdą z tych doktryn politycznych pogodzić bez sprzeczności z tym ogólnym schematem. Twierdzenie, że partia wnosi w ruch żywiołowy jego immanentą prawdę, można uzgodnić zarówno z leninowską teorią partii-manipulatora, jak z ujęciem Róży Luksemburg, dla której właściwy ruch robotniczy jest zawsze żywiołowym procesem, a partia służy tylko jako narzędzie rozjaśniające robotnikom ich właściwe, historycznie wyznaczone cele.

Natomiast przekonanie Róży Luksemburg, że spontaniczny ruch robotników nie może być manipulowany ani wtłaczany w formy taktyczne wykoncypowane przez przywódców, było między innymi podstawą krytyki wytoczonej przeciwko bolszewikom po pierwszym roku sprawowania przez nich władzy politycznej w Rosji. Krytyka ta zawiera trzy punkty główne: polityka względem chłopstwa, polityka narodowościowa oraz kwestia demokracji w państwie i w partii.

Róża Luksemburg krytykuje tyrańskie formy władzy bolszewickiej podobnie jak Kautsky, lecz nie z tych samych powodów. Kautsky bronił demokracji w oparciu o ogólne, zdroworozsądkowe przesłanki, które nie są swoiście marksistowskie i mogą być uznane również przez liberałów. Podstawą krytyki sformułowanej przez Różę Luksemburg jest natomiast swoiście marksistowska wiara w niezrównaną wartość żywiołowej twórczości politycznej ludu. Odrzu-

ca ona wszystkie obiekcje mienszewików i Kautsky'ego co do niedojrzałości ekonomicznej Rosji i wyprowadzane stąd zalecenie koalicji z mieszczańskimi liberałami. Mówić tak to umywać ręce od sprawy rewolucji rosyjskiej. W rzeczywistości bolszewicy słusznie postąpili rozpoczynając rewolucję z nastawieniem na rewolucję światową. Pod tym względem Róża Luksemburg popiera doktrynę Trockiego i Lenina: należy brać władzę tam, gdzie to jest politycznie możliwe, nie zaś liczyć się z doktrynerskimi względami dojrzałości ekonomicznej – oczywiście przy założeniu, powszechnie przyjmowanym, że rewolucja socjalistyczna w Rosji może zwyciężyć tylko pod warunkiem, że stanie się początkiem ogólnoeuropejskiego procesu rewolucyjnego. Odrzuca także Róża Luksemburg socjaldemokratyczną zasadę, wedle której partia musi najpierw zdobyć większość, a następnie dopiero myśleć o przejęciu władzy; jest to, jej zdaniem, kretynizm parlamentarny – *należy uprawiać taktykę rewolucyjną dla zdobycia większości, nie zaś czekać na większość z podjęciem taktyki rewolucyjnej.*

Nie znaczy to jednak, że partia może po prostu wykorzystać sprzyjającą sytuację dla ustanowienia władzy wbrew większości i utrzymywać ją środkami terroru, z odrzuceniem wszystkich normalnych form przedstawicielskich i swobód politycznych. Punktem zwrotnym rewolucji rosyjskiej było rozpędzenie Zgromadzenia Konstytucyjnego natychmiast po przewrocie. Lenin i Trocki zlikwidowali w ogólności instytucję wyborów powszechnych, by się oprzeć na radach. Trocki utrzymuje, że Zgromadzenie wybrane przed październikiem było reakcyjne i stąd wnosi, że głosowanie powszechne jest w ogóle zbędne, gdyż nie odbija zmian nastrojów w masach. Ale masy wywierają nacisk na przedstawicielstwo już po wyborach i zmuszają je do zmian; im bardziej demokratyczny jest system przedstawicielski, tym bardziej ten nacisk jest możliwy. Instytucje demokratyczne nie są doskonałe, ale ich zniesienie jest o wiele gorsze, gdyż paraliżuje życie polityczne w masach. Sama zasada ustalająca, że tylko ci, co żyją z własnej pracy, mają prawo głosowania, jest absurdalna w warunkach powszechnego chaosu, ruiny przemysłu i mas ludzi pozbawionych pracy. Zniesienie wolności prasy i zrzeszania się oznacza zabicie życia politycznego; bez tej wolności panowanie mas ludowych jest fikcją. „Wolność tylko dla zwolenników rządu, tylko dla członków jednej partii – choćby nawet byli oni nie wiedzieć jak liczni – nie jest wolnością. Wolność jest zawsze wolnością dla inaczej myślącego". Socjalizm jest żywym ruchem historycznym, którego niepodobna zastąpić nakazami administracyjnymi. Gdzie nie ma kontroli publicznej, wymiana doświadczeń odbywać się będzie w kręgu urzędników i korupcja staje się nieuchronna. Socjalizm wymaga przewrotu duchowego w masach, tego zaś niepodobna załatwić terrorem, niezbędna jest nieograniczona demokracja i swoboda opinii publicznej, wolne wybory, wolność prasy, zrzeszeń i zgromadzeń. Inaczej jedyną czynną częścią społeczeństwa pozostaje biurokracja; rządzi klika wodzów, a robotnicy mają za zadanie ich oklaskiwać. Miast dyktatury proletariatu mamy dyktaturę kliki.

Dla Lenina i Trockiego – pisze Róża Luksemburg – demokracja jest przeciwieństwem dyktatury, podobnie jak dla Kautsky'ego. W imię tego przeciwsta-

wienia Kautsky chciałby, by proletariat zrezygnował ze zdobytej władzy w obliczu niedojrzałości sytuacji i w imię tegoż przeciwstawienia Lenin i Trocki sądzą, że można sprawować władzę środkami samej przemocy. Ale proletariat ma sprawować dyktaturę klasy, nie zaś partii czy kliki, i ma ją sprawować jawnie, w warunkach demokracji. „Obnażaliśmy zawsze gorzki rdzeń nierówności i niewoli społecznej ukryty pod słodką łupiną formalnej wolności i równości – nie po to, by łupinę tę odrzucić, lecz by dać klasie robotniczej bodźca do nie poprzestawania na niej, do zdobycia władzy politycznej, aby ją napełnić nową treścią społeczną". „Ale dyktatura polega na sposobie stosowania demokracji, nie na jej zniesieniu...". Prawdą jest, że bolszewicy zdobyli władzę w okolicznościach, w których nie można było zapewnić pełnej demokracji. Lecz czynią oni z konieczności cnotę i chcieliby swoją taktykę narzucić całemu ruchowi robotniczemu jako obowiązujący wzór. Chcą utrwalić wypaczenia narzucone przez wyjątkową sytuację jako powszechną zasadę. Jest zasługą bolszewików, że odważyli się sięgnąć po władzę, ale sprawa socjalizmu nie może być rozwiązana w Rosji, lecz tylko w skali międzynarodowej.

W krytyce dyktatury bolszewickiej Róża Luksemburg jest konsekwentna w stosunku do własnych wcześniejszych krytyk leninizmu. Pisała wszakże w 1906 roku, że „sama idea socjalizmu wyklucza panowanie mniejszości" (artykuł *Blankizm i socjaldemokracja*, „Czerwony Sztandar", 27 VI 1906). Ale pisała wtedy również, że po obaleniu caratu władza w Rosji przejdzie w ręce proletariatu, następnie zaś proletariat odda ją w ręce rządu wybranego swobodnie przez większość ludności, ten zaś rząd nie może mieć socjaldemokratycznej większości, skoro proletariat stanowi mniejszość w społeczeństwie. Nie jest jasne, w jaki sposób Róża Luksemburg wyobrażała sobie, że bolszewicy mogą utrzymać władzę państwową w 1918 roku, a jednocześnie zezwolić na swobodne wybory, skoro proletariat nadal był mniejszością społeczeństwa – nawet gdyby założyć wbrew oczywistości, że cały proletariat będzie głosował na jedną partię. Martow i Kautsky w swojej krytyce dyktatury bolszewickiej nie musieli rozstrzygać tej trudności, gdyż wyraźnie stali na stanowisku, że władza powinna być wyłoniona z powszechnych instytucji przedstawicielskich, stąd władza proletariatu nie jest, w ich rozumieniu, możliwa inaczej, aniżeli przy założeniu, że proletariat istotnie jest znaczną większością społeczeństwa. Róża Luksemburg natomiast w niepojęty sposób zdawała się wierzyć, że bolszewicy mogą utrzymać się przy władzy środkami demokratycznymi i w oparciu o system reprezentatywny. Podstawą tego przekonania była tylko jej niezachwiana i wręcz mityczna wiara w przyrodzoną rewolucyjność mas, które pozostawione własnej inicjatywie muszą nieuchronnie wyłonić socjalistyczne formy życia publicznego. Lenin i Trocki byli znacznie trzeźwiejsi w swojej taktyce.

5. *Kwestia narodowa*

Kwestia narodowa była permanentną i nigdy nie przezwyciężoną trudnością teoretyczną marksizmu i trudnością praktyczną ruchów socjalistycznych. Nie

było łatwo znaleźć formułę, która by godziła zasadę klasowości i uznanie podziału klasowego za rozstrzygający wskaźnik analizy społecznej oraz podstawę dla przewidywań i dla praktycznej aktywności ruchu z akceptacją realności historycznej narodowego podziału. Skoro podział ludzkości na jednostki etniczne przebiega wedle całkiem innych kryteriów aniżeli podział klasowy, a samo pojęcie narodu wyznacza ponadklasową jednostkę historyczną, w jaki sposób można uzgodnić czysto klasowy punkt widzenia z tradycyjnym uznaniem praw narodów do niepodległości? Braterstwo ludów przeciwko wyzyskiwaczom – to hasło, popularne w epoce Wiosny Ludów, z pewnością wyrażało naturalną postawę rewolucyjnej demokracji, ale przy bliższym wejrzeniu okazywało się niechybnie, że nie rozstrzyga ono bynajmniej zadawnionych sporów granicznych, problemów mniejszości narodowych ani wyzysku kolonialnego. Bardzo trudno było udowodnić w epoce intensywnej eksploatacji kolonii, że interesy narodów metropolii i narodów skolonizowanych są „w istocie rzeczy" zbieżne, choć naoczna empiria dowodziła, że jest przeciwnie.

Marks i Engels nie pozostawili w rzeczy samej niczego, co można by nazwać teorią sprawy narodowej i nie włączyli tej kwestii w swoje rozważania nad strategią rewolucyjną. Ich stosunek do problemów narodowych był mieszaniną reminiscencji Heglowskich, haseł Wiosny Ludów oraz osobistych upodobań i niechęci, nieraz dość drastycznie, zwłaszcza w listach, wypowiadanych. W ogólności dominuje w ich uwagach na temat narodowych konfliktów wyraźny europocentryzm i pogarda dla małych, niehistorycznych narodów, które tak czy owak skazane są na zagładę jako narody, a obecnie są tylko podporą najciemniejszej reakcji i narzędziem wielkomocarstwowych intryg. U Marksa charakterystyczna jest systematyczna wrogość wobec Rosji i przekonanie, że niezmienny cel Rosji – panowanie nad światem – jest stałą podstawą jej polityki; podejrzewał nieustannie Anglików o pomaganie rosyjskim planom ekspansji, a popierał antyrosyjskie zabiegi Anglii w czasie wojny krymskiej jako wynik nacisku proletariatu brytyjskiego. Prócz cywilizacji helleńskiej wszystkie inne cywilizacje antyczne niewiele go obchodziły, uważał je za epoki niemowlęctwa ludzkości, ostoje bezwładu duchowego i bestialstwa; zarówno Indie starożytne, jak Chiny objęte są tym wyrokiem. Pisał w liście, że Wschód dał nam tylko religię i dżumę. Nie miał wątpliwości, że socjalizm jest zadaniem narodów panujących i technicznie zaawansowanych. Burżuazja przygotuje warunki dla rewolucji stwarzając rynek światowy, a rewolucja w rozwiniętych krajach pociągnie za sobą resztę ludów. Engels witał z zadowoleniem aneksje amerykańskie w Meksyku i kolonizację Algieru przez Francuzów (Beduini tak czy owak są narodem bandytów). Marks podkreślał rewolucyjną rolę Anglii w Indiach, dopiero dzięki kolonizatorom wyrwanych ze swej tysiącletniej śpiączki. W liście do Bernsteina z 9 VIII 1882 roku zarzuca mu sentymentalizm widoczny w sympatiach Bernsteina do nacjonalizmu egipskiego. U Engelsa pogarda dla narodów bałkańskich jest przykro jednoznaczna: Bułgarzy to naród świniopasów, którym najlepiej pod panowaniem tureckim czekać na rewolucję europejską. Wszystkie te małe narody są wrogami rozwiniętego Zachodu i sprzymierzeńcami cara. Narody historyczne – Polacy, Niemcy, Węg-

rzy – powinni panować nad resztą Słowian (prócz Rosji); Polsce powinny być przywrócone granice przedrozbiorowe (sprzed 1772 roku), to jest Polska powinna obejmować Litwę, Białoruś i znaczną część Ukrainy; Węgrom przypaść ma panowanie nad Słowakami i Chorwatami, a Austriakom – nad Czechami i Morawami. Wszystkie te małe ludy nie miały własnej historii i nie uczestniczyły w historii powszechnej, nigdy też nie będą niezawisłe. Francja ma prawo do zagarnięcia Belgii, Alzacji i Lotaryngii, a Niemcy – Szlezwiku. W ogólności liczy się prawo wyższej cywilizacji przeciwko niższej, prawo postępu przeciwko barbarzyństwu i stagnacji. Polacy, Niemcy i Węgrzy powinni doprowadzić do zniszczenia małe, reakcyjne narody słowiańskie. Zarówno Marks, jak Engels byli szczególnie zainteresowani sprawą polską; Engels sądził, że Polacy są narodem wybitnie rewolucyjnym i więcej zrobili dla sprawy rewolucji niż Niemcy, Włosi i Węgrzy razem. Rozbiór Polski w szczególności uważali za podstawowy akt historyczny, który utrwalił panowanie reakcji w Europie, a wyzwolenie Polski - za pierwszy warunek zniszczenie caratu, który jest najpotężniejszym filarem reakcji światowej.

Podział na narody historyczne (Polska, Węgry, Niemcy) i niehistoryczne jest u Engelsa raczej odbiciem sytuacji w epoce Wiosny Ludów, aniżeli wypracowaną teorią historiozoficzną. Również wybitna sympatia do Polski i przekonanie o szczególnej, ośrodkowej roli kwestii polskiej dla rewolucji w Europie z tych samych czasów się wywodzą. W ostatnim okresie życia jednak Marks jął interesować się na serio sprawą perspektyw rewolucji w Rosji; zwrócił także uwagę na problem irlandzki i sądził, że kwestia narodowa w tym kraju może przyczynić się do przyśpieszenia rewolucji w Anglii. W całości jednak nie wciągnął właściwie sprawy narodowej do swej teorii strategii rewolucyjnej.

Socjaliści II Międzynarodówki, w szczególności z krajów wielonarodowych, jak Rosja carska i Austria, nie mogli poprzestać na ogólnikowych formułach i sumarycznych podziałach narodów na „postępowe" i „reakcyjne" w sytuacji, w której zabiegali o poparcie proletariatu narodów uciskanych. Jakoż Rosjanie, Polacy i Austriacy byli w naturalny sposób tymi, którzy próbowali sformułować socjalistyczne reguły służące rozwiązaniu kwestii narodowej. Lenin, Bauer, Renner, Stalin, Róża Luksemburg – wszyscy po swojemu chcieli wintegrować problem narodu w korpus marksistowskiej doktryny.

Dla Róży Luksemburg sprawa narodowa jest z natury rzeczy tematem nieustannie w jej pismach powracającym. Partia, której była współtwórcą i głównym teoretykiem, samookreśliła się przede wszystkim w opozycji do Polskiej Partii Socjalistycznej jako partia przeciwna niepodległości Polski. Nie znaczy to, oczywiście, by Róża Luksemburg uważała ucisk narodowy za rzecz obojętną. Jej naczelne idee w tej sprawie dają się streścić krótko: ucisk narodowy jest wynikiem i funkcją panowania kapitału. Po rewolucji socjalistycznej sprawa narodowa automatycznie się rozwiąże, gdyż socjalizm z samej natury znosi wszelki ucisk, a więc również ucisk narodowy. Do tego czasu walka niepodległościowa nie tylko jest bezskuteczna, ale jest wybitnie szkodliwa dla sprawy rewolucji, gdyż prowadzi do podziału ruchu socjalistycznego na naro-

dowe odłamy, niszczy solidarność międzynarodową proletariatu i kieruje jego zainteresowania ku sprawie odbudowy państwa – sprawie, której podmiotem miałby być naród jako całość, nie zaś klasy uciskane. W ogólności podnoszenie kwestii narodowej jako samodzielnego problemu jest wyrazem infiltracji burżuazyjnej w ruchu socjaldemokratycznym i podważa klasowy punkt widzenia, który jest racją bytu tego ruchu. Stanowisko Marksa względem Polski, chociaż tłumaczy się ówczesnymi okolicznościami taktycznymi, jest bądź nieaktualne, bądź błędne i sprzeczne z marksistowską teorią, która nie pozwala analizować Polski i Rosji jako jednolitych całości (Polska – kraj postępu, Rosja – ostoja reakcji), wbrew klasowemu podziałowi. Próby połączenia socjalizmu z programem odbudowy Polski niepodległej – zainicjowane głównie przez Limanowskiego i przez PPS kontynuowane – są w najwyższym stopniu reakcyjne. PPS-owcy chcieliby szlacheckie tradycje niepodległościowe polskie sprzedać międzynarodowemu ruchowi robotniczemu i narzucić mu zainteresowanie sprawą odbudowy państwa polskiego. Już w 1896 roku Róża Luksemburg protestowała przeciw wniesieniu rezolucji w sprawie polskiej na forum Kongresu Międzynarodówki w Londynie. Nie jest bowiem prawdą, że siła caratu pochodzi z ujarzmienia Polski i że carat mógłby runąć dzięki temu, że Polska wyrwie się z jego kleszczy. Siłą caratu są wewnętrzne stosunki Rosji, a zguba jego przyjdzie drogą normalnego rozwoju kapitalistycznych stosunków.

Idea odbudowy Polski nie tylko jest reakcyjna – o ile zmierza do rozerwania solidarności klasowej proletariatu w carskim imperium – ale jest także beznadziejną utopią. Z niestrudzonym uporem powtarza Róża Luksemburg te same wywody w ciągu całej swej pisarskiej twórczości: kapitalizm w Polsce jest integralną częścią kapitalizmu rosyjskiego. 2/3 polskiego eksportu kieruje się na wschód, mamy do czynienia z obiektywnym, nieodwracalnym procesem ekonomicznej integracji, którego nigdy nie odwrócą dziecinne marzenia patriotów. Żadna klasa społeczna w Polsce nie jest zainteresowana w niepodległości – ani burżuazja, której losy zależą od rynków rosyjskich, ani szlachta, która tylko rozpaczliwie walczy o przedłużenie resztek swego bytu, ani proletariat, który – przeciwnie – zainteresowany jest we wspólnej walce z tym samym wrogiem klasowym, ani większość drobnomieszczaństwa, ani chłopi. Najwyżej drobne grupy inteligentów, którzy mają trudności z awansem społecznym, oraz część reakcyjnego drobnomieszczaństwa, któremu rozwój kapitalizmu zagraża, myślą o niepodległej Polsce: lecz są to bezsilne rojenia. Sprawy narodowe nie mają żadnego samoistnego sensu, ruchy narodowe były zawsze ruchami w interesie określonych klas społecznych; w warunkach, kiedy żadna klasa nie może być rzecznikiem sprawy narodowej na mocy potężnych i nieprzepartych praw ekonomicznych, sprawa jest przesądzona: niepodległej Polski nigdy nie będzie i być nie może. To samo, co do zaboru rosyjskiego, odnosi się do zaboru pruskiego i austriackiego: polscy kapitaliści chcieliby skierować myśl robotników na sprawę niepodległości, aby w ten sposób zaciemnić ich świadomość i wmówić im, że nie kapitalizm, ale Niemcy i Hakata są ich głównymi wrogami.

Zrozumiałe jest, przy tych założeniach, że Róża Luksemburg od początku zwalczała zasadę samostanowienia narodów, która figurowała w programie socjaldemokracji rosyjskiej, skłaniała się natomiast do austro-marksistowskiej idei autonomii kulturalnej jako rozwiązania kwestii narodowej po rewolucji. Najdokładniej sprawy te są wyłożone w artykule *Kwestia narodowościowa i autonomia* („Przegląd Socjaldemokratyczny", nr 6, VIII 1908) i w broszurze o rewolucji rosyjskiej. Prawo samostanowienia, jak zapewnia Róża Luksemburg w pierwszej z rozpraw, jest hasłem burżuazyjnego nacjonalizmu. Upoważnia ono każdy naród do rozstrzygania o sobie, jak mu się podoba. W rzeczywistości ruchy narodowe można oceniać jako postępowe lub reakcyjne zależnie od sytuacji historycznej, jak to zresztą Marks i Engels czynili, kiedy podkreślali wsteczny charakter dążeń narodowościowych Słowian południowych i Czechów, powstania Helwetów przeciw Habsburgom w XIV wieku czy separatyzmów szkockich, bretońskich i baskijskich, które wspierały reakcyjne monarchie przeciw republikanom. Lecz naturalną tendencją historii jest wchłanianie narodów małych przez większe; ludzkość nieuchronnie będzie zmierzała do wspólnoty kulturalnej i językowej. Masy mniejszych narodów są więc tak czy owak skazane na zagładę ruchem dziejów i próby odwrócenia tej tendencji są wsteczne i utopijne. „Czy można na serio mówić «o samostanowieniu» niezawisłych formalnie Czarnogórców, Bułgarów, Rumunów, Serbów, Greków, poniekąd nawet Szwajcarów?". W ogólności „naród" nie jest żadną całością, żadną jednolitą jednostką społeczną, skoro składa się z wrogich klas, które zajmują przeciwstawne stanowiska we wszystkich sprawach.

Uznanie prawa narodów do samostanowienia uważała Róża Luksemburg za jeden z najcięższych błędów bolszewików. Prawo to, które „nie jest niczym innym, jak tylko pustym drobnomieszczańskim frazesem i humbugiem" miało zjednać bolszewikom poparcie nierosyjskich narodów, lecz w rzeczywistości obróciło się przeciw nim, gdyż Polska, Finlandia, Ukraina, Litwa i kraje kaukaskie użyły swej wolności przeciw rewolucji, chociaż kiedyś były w niej aktywne. Zamiast bronić integralności państwa rosyjskiego, które stało się ostoją rewolucji, i „dławić dążności separatystyczne żelazną ręką", bolszewicy dali burżuazji nierosyjskich narodów prawo do decydowania o ich losie i rozjątrzyli nacjonalizmy nawet wśród takich ludów, jak Ukraińcy, którzy nigdy narodem nie byli.

Zaciekłość i nienawiść, z jaką Róża Luksemburg ścigała wszelkie idee niepodległościowe, nade wszystko polskie, postawiła ją w drastycznej opozycji do leninowców, była to jednak, należy podkreślić, rozbieżność strategicznych punktów widzenia, nie zaś różnica w uznaniu narodu czy kultury narodowej za wartość samoistną. W tym punkcie Lenin bowiem zajmował takie samo stanowisko. Uznawał prawo do samostanowienia, lecz zarazem domagał się, by socjaliści walczyli przeciwko separatyzmowi własnego narodu; nie miał też wątpliwości, że interes rewolucji, to jest interes utrzymania władzy bolszewickiej w Rosji stoi wyżej aniżeli prawo do samostanowienia. Rzecznikiem zaś narodu w kwestii „separacja czy integracja" miał być tak czy owak proletariat, rzecznikiem zaś proletariatu – jego partia, która wszakże wyraża najbardziej

postępowe tendencje każdej zbiorowości narodowej. Późniejsze obiekcje Lenina przeciw brutalnościom popełnionym w czasie najazdu na Gruzję nie miały już praktycznego znaczenia, a program partii pozwalał całkowicie usprawiedliwić politykę aneksji i najazdów, która przywróciła państwu rosyjskiemu znaczną większość jego pierwotnych posiadłości. Batalia z PPS-em natomiast była istotnie zasadnicza. Z dzisiejszej perspektywy może wydawać się niewiarygodne, do jakiego stopnia Róża Luksemburg była zaślepiona na realności życia społecznego. Jednakże zaślepienie to wychodziło na jaw bynajmniej nie w tym tylko przypadku. Była to w najpełniejszym słowa znaczniu umysłowość doktrynerska. Jej opisy rzeczywistości społecznej są w znacznej mierze wydedukowane z teoretycznego schematu marksistowskiego i minimalnie tylko korygowane obserwacją faktycznych procesów. Skoro społeczeństwo kapitalistyczne z natury rzeczy dzieli się na wrogie klasy i skoro interesy każdej z tych klas zbiegają się (przynajmniej jeśli chodzi o ich stosunek do przeciwnika klasowego) w skali światowej, tedy jest rzeczą *teoretycznie niemożliwą*, by naród jakiś „w całości" dążył do niepodległego bytu, gdyż dążenia takiej całości po prostu nie mogą istnieć. Róża Luksemburg bynajmniej nie skorygowała swoich opinii w obliczu wybuchu nacjonalizmów w 1914 roku i po rozpadzie Międzynarodówki w rezultacie narodowych konfliktów. Uznała po prostu, że „wina" leży w zdradzie socjaldemokratycznych przywódców, którzy nie dochowali wierności ideałom internacjonalizmu. Podobnie jak wielu doktrynerów marksistowskich, porzucała całkowicie społeczny punkt widzenia wtedy, kiedy wymagałoby to korekty teoretycznych założeń: jeśli rzeczywistość w jaskrawy sposób urąga schematowi teoretycznemu, wówczas, miast rozważyć sytuację w kategoriach socjalnych, należy szukać „winnego" i ostatecznie zwalić niepowodzenia na subiektywne okoliczności. Skoro narody jako jednolite całości w ogóle nie istnieją, tedy ruch narodowy we właściwym sensie słowa także nie może istnieć; jeśli udaje istnienie – to mamy do czynienia z „oszustwem burżuazji" lub „zdradą rewizjonistów", a przy takim wyjaśnieniu nie ma potrzeby niczego rewidować w schemacie. Skoro klasa robotnicza jest z istoty swej rewolucyjna, to gdy empiryczne realności zdają się przeczyć tej doktrynie, należy znaleźć winowajcę w osobach skorumpowanych przywódców, którzy wychowywali robotników w duchu reformistycznym; rewolucyjność pozostaje w mocy, jeśli chodzi o „istotę rzeczy", a chwilowa niezgodność istoty rzeczy z powierzchownym doświadczeniem może być pominięta lub wyjaśniona złą wolą jednostek lub określona jako „sprzeczność dialektyczna". Dzięki temu sposobowi myślenia Róża Luksemburg mogła nigdy nie rewidować niczego w swoich poglądach, chociaż w prognozach swoich, jak rychło wychodziło na jaw, myliła się prawie niezmiennie.

Stanowisko Róży Luksemburg w kwestii narodowej spotkało się z krytyką Lenina, który zarzucał jej, że zwalczając jednostronnie nacjonalizm polski, sprzyja nacjonalizmowi wielkoruskiemu, który jest niebezpieczniejszy. Krytykowali ją także teoretycy PPS-u – Feliks Perl i Kazimierz Kelles-Krauz. Ten ostatni pisał w 1905 roku, że „warunki ekonomiczne", które mają stać na przeszkodzie niepodległości Polski, redukują się w ujęciu Róży Luksemburg

do handlu między prowincjami i że poleca ona dostosować działalność proletariatu do chwilowych wymogów burżuazji. W rzeczywistości jednak narodowe państwa są w naturalnym interesie kapitalizmu, a niepodległość jest także potrzebna klasie robotniczej, gdyż jest niezbędnym warunkiem demokracji.

Natomiast polski ruch komunistyczny przyswoił sobie zrazu bez zmiany antyniepodległościową doktrynę Róży Luksemburg. Późniejsza krytyka „luksemburgizmu", zresztą sumaryczna i ogólnikowa, sprowadzała się przeważnie do zarzutu, iż doktryna ta „nie doceniała" zainteresowania burżuazji w rynku wewnętrznym i zainteresowania innych klas w sprawie narodowej niezawisłości. Nigdy jednak krytyka ta – w ruchu komunistycznym – nie doprowadziła do rewizji tradycyjnej zasady, wedle której walka klasowa jest „ostatecznie" jedynym rozstrzygającym konfliktem w dziejach, a sprawy narodowe są już to niegodną uwagi tymczasową przypadłością, już to zakamuflowanym wyrazem „rzeczywistych", to jest klasowych interesów, już to wreszcie możliwym potencjałem energii rewolucyjnej, którą taktyczne względy nakazują wykorzystywać, lecz którą „w historycznej perspektywie" trudno brać na serio. Nigdy, słowem, marksistowska teoria w komunistycznej wersji nie pogodziła się z realnością narodu.

*
* *

Róża Luksemburg jest wybitnym przykładem tego typu umysłowości, które często można w historii marksizmu spotkać i które marksizm zdawał się specjalnie przyciągać: umysłowości potrzebującej zniewalającego autorytetu i zarazem wiary, że w przyjęciu tego autorytetu przechowują się wartości myślenia naukowego. Żadna doktryna nie nadawała się tak, jak marksizm, do zadośćuczynienia tej podwójnej potrzebie i żadna nie była zdolna wytworzyć tak silnej mistyfikacji, pozwalającej przechować zaspokojenie w skrajnym dogmatyzmie i zarazem kult „naukowości". W tym sensie marksizm istotnie odgrywał funkcję religii intelektualistów, przy czym nie kłóciło się to bynajmniej z tym, że niektórzy z nich – właśnie jak Róża Luksemburg – usiłowali na własną rękę treść owej religii udoskonalać z jej własnych założeń, co wzmacniało ich własne poczucie niezależności od jakichkolwiek dogmatów.

Ośrodkową sprawą w myśli Róży Luksemburg jest, oczywiście, teoria akumulacji, związana ściśle z jej przeświadczeniem, że kapitalizm musi się rozwijać w kierunku rosnącej polaryzacji klasowej (to ostatnie zakładali zresztą wszyscy ortodoksi, a dla Kautsky'ego marksizm byłby ruiną bez tego założenia). Chciała ona doprowadzić marksizm do formy ostatecznie spójnej, formułując teorię dokładnych warunków, które czynią kapitalizm ekonomiczną niemożliwością. Marksizm był dla niej uniwersalnym kluczem, który sprawiał, że cała historia stawała się przejrzysta, gdyż pozwalał pomijać wszelkie „zakłócające" jej przebieg dodatki jako przygodne drobiazgi. W ten sposób niesłychane zubożenie procesu historycznego, jakie proponowała teoria materializmu dziejowego, można było uznać nie za zubożenie bynajmniej, lecz za naukową abstrakcję, która zachowuje „istotę" rzeczy, eliminując przypadłości.

Nikt nie zdawał się zauważać, że przy tym sposobie myślenia cały faktyczny proces historyczny zostaje zredukowany do nieistotnych przypadłości, a z historii ostają się tylko ogólnikowe ramy odnoszące się do przejścia jednej formacji ekonomicznej w drugą. Cała reszta – wojny, konflikty narodowe i rasowe, określone formy ustrojowe i prawne, religie, wysiłki intelektualne i artystyczne człowieka – wszystko to tonęło w śmietniku „przypadków", nie interesujących teoretyka, który panuje umysłowo nad gigantycznymi falowaniami „wielkiej" historii. W ten sposób ubóstwo symplicystycznych schematów nabierało dodatkowo patosu wielkości.

Losy spuścizny pisarskiej Róży Luksemburg demonstrują tragedię tej wersji marksizmu, która chciałaby urzeczywistnić dwa wykluczające się żądania: chciałaby przechować marksistowski integryzm, a jednocześnie odrzucić warunek, który wszelki integryzm czyni w ogóle możliwym, mianowicie warunek zinstytucjonalizowanej organizacji, mającej prawo nieodwołalnie osądzać o prawdzie i fałszu. Róża Luksemburg chciała walczyć o ortodoksję i jednocześnie kwestionowała ideę partii jako nieomylnego nosiciela ortodoksji na rzecz wiary w rewolucyjne posłannictwo mas, które spontanicznie wyłonią z siebie prawdę. Lenin nie popełnił tej niekonsekwencji i dzięki temu marksizm jego wykazał skuteczność praktyczną, ponieważ treść tego marksizmu była z góry zastrzeżona monopolistycznie dla organizacji zawodowych rewolucjonistów. W przypadku Róży Luksemburg absolutna wiara w rewolucyjne „z natury" masy połączona z absolutną wiarą w przesądzony raz na zawsze porządek historii dawała rezultaty zdumiewające. W broszurze o rewolucji rosyjskiej radzi ona Leninowi, by stosował w Rosji nieograniczoną demokrację i zarazem, by żelazną ręką dławił wszelkie dążenia niepodległościowe i nie zauważa w ogóle, że można by te dwa postulaty podejrzewać o niespójność.

Wychodząc z założeń swojej teorii akumulacji, Róża Luksemburg przewidywała rosnące trudności rynkowe, a wraz z nimi – rosnący nacisk kapitału na płace, radykalizację mas robotniczych i nieuchronną polaryzację klasową społeczeństwa kapitalistycznego. Dlatego między innymi nie przywiązywała żadnej praktycznie wagi do ruchów chłopskich i narodowych, których rola z konieczności musi słabnąć wraz z ekspansją kapitalizmu; lekceważyła też zupełnie problemy krajów kolonialnych jako możliwych zasobników rewolucji. Słowem, stała na stanowisku rewolucji proletariackiej w klasycznie Marksowskim sensie, w odróżnieniu od Lenina, który uprzytomnił sobie, że „czystej" rewolucji proletariackiej być w ogólności nie może i że kapitalizm, zbliżając się do „idealnego" modelu dwuklasowego społeczeństwa, czyni rewolucję socjalistyczną coraz mniej, nie zaś coraz bardziej, prawdopodobną. W rezultacie, Róża Luksemburg stanęła w opozycji do Lenina w trzech podstawowych punktach strategii, z których każdy z osobna był niezbędnym warunkiem sukcesu bolszewików w 1917 roku: polityka agrarna, program narodowościowy i wojskowa teoria partii.

Lenin w artykule z 1922 roku (ogłoszonym pośmiertnie, w 1924) zarysował stereotyp Róży Luksemburg, który stał się następnie obowiązującym kanonem w ruchu komunistycznym: Róża była „orłem rewolucji", chociaż myliła

się w teorii akumulacji, w sprawie narodowej, w ocenie mienszewizmu, w ocenie bolszewizmu i w ocenie rewolucji październikowej (sprawa „żywiołowości" i partii nie figuruje w tym wykazie błędów). Niemieccy komuniści, po nieudanych próbach powstań w 1920 i 1923 roku, jęli atakować „luksemburgizm", który był rzekomo ideologią odpowiedzialną za fałszywą politykę w tych latach. Pracę tę wzięli na siebie głównie Ruth Fischer i Maslow (ta pierwsza przyrównywała Różę Luksemburg do prątka syfilisu). Cała tradycja Spartakusa uznana została za pasmo błędów teoretycznych i taktycznych. Kiedy w 1926 roku, w toku kolejnych walk frakcyjnych i personalnych w sowieckim kierownictwie partyjnym, władzę objęła tak zwana grupa „prawicowa", nastąpił krótki moment „rehabilitacji" Róży Luksemburg, połączony z upadkiem Ruth Fischer i Maslowa w niemieckiej partii komunistycznej. Rychło jednak dawne schematy zostały nie tylko przywrócone, ale zaostrzone. Stalin w artykule z 1931 roku zakończył dyskusję oświadczając, że Róża Luksemburg jest odpowiedzialna za teorię „permanentnej rewolucji", którą przejął następnie Trocki, aby zwalczać ideę budowania socjalizmu w jednym kraju.

W rezultacie wszystko, co dla Róży Luksemburg było swoiste w jej teoretycznych i politycznych rozważaniach, pozostało martwe, pomijając werbalne hołdy polskich i niemieckich komunistów składane okazjonalnie jej pamięci jako męczennicy sprawy rewolucyjnej. Jej krytyka despotyzmu rewolucyjnego zaczęła budzić zainteresowanie dopiero długo po drugiej wojnie światowej, kiedy ten typ krytyki był już zbanalizowany i odkryta została raczej jako ciekawostka historyczna aniżeli impuls dla przemian. W latach 60-tych niejakie zainteresowanie dla jej spuścizny ożywiło się jednak w kręgach tak zwanej nowej lewicy, poszukującej alternatywnego, nie czysto Leninowskiego modelu marksistowskiej ortodoksji, takiego mianowicie, który, odrzucając Leninowską teorię partii, utrzymuje jednak wiarę w niegasnący potencjał rewolucyjny proletariatu i sprzeciwia się taktyce reformistycznej.

Rozdział IV

BERNSTEIN I REWIZJONIZM

1. Pojęcie rewizjonizmu

Sens pojęcia „rewizjonizm" nie był nigdy sprecyzowany dokładnie, a słowo to było używane w szerszym lub węższym zakresie zależnie od okoliczności. O ile jednak współcześnie w ruchu komunistycznym wyraz „rewizjonizm" nie ma w ogóle żadnej treści określonej i używany bywa jako przezwisko dowolnie stosowane wobec najróżniejszych ludzi i grup kwestionujących w jakichś punktach politykę, program czy doktrynę danej partii, to na przełomie XIX i XX wieku „rewizjonizm" daje się scharakteryzować jako wyraźne zjawisko w ruchu socjalistycznym środkowo- i wschodnioeuropejskim, chociaż granice jego były płynne. Rewizjonistami nazywano tych pisarzy i działaczy socjalistycznych, którzy wychodząc z założeń marksistowskich stopniowo podawali w wątpliwość różne elementy doktryny, w szczególności prognozy Marksa na temat rozwoju kapitalizmu oraz konieczności rewolucji socjalistycznej. Nie nazywano rewizjonistami tych, którzy porzucali marksizm całkowicie lub nigdy marksistami nie byli, ale tych, którzy starali się odziedziczoną doktrynę przekształcać lub wykazywali, że pewne jej istotne składniki nie są już stosowalne do obecnego społeczeństwa. Jaurèsa na przykład rzadko nazywano rewizjonistą, gdyż nie podawał się on nigdy za ortodoksa w niemieckim sensie. Później podciągano pod to miano również tych, którzy starali się uzupełniać marksizm założeniami Kantowskimi. W ogólności jednak rewizjonizm był zjawiskiem charakterystycznym dla partii, które kładły silny nacisk na swoją wierność teorii Marksa, a więc niemieckiej, austriackiej i rosyjskiej nade wszystko.

W ścisłym sensie rewizjonizm uchodził za stanowisko teoretyczne, lecz wyraźna artykulacja tego stanowiska przez Bernsteina w drugiej połowie lat 90-tych poprzedzona była tendencjami politycznymi, które, bez podbudowy doktrynalnej, zmierzały w tym samym kierunku. Pierwszym objawem kryzysu rewizjonistycznego w partii niemieckiej była dyskusja nad kwestią agrarną we wczesnych latach 90-tych. Na zjeździe we Frankfurcie w 1894 roku przywódca socjaldemokratyczny z Bawarii, Georg von Vollmar (1850-1922), domagał się, by partia brała w obronę nie tylko interesy robotników, ale także chłopów. Kwestia ta miała na pozór sens czysto taktyczny, lecz w rzeczywistości

dotykała istotnego składnika teorii. Zgodnie z poglądem Engelsa i Marksa, podtrzymywanym przez ortodoksów, rozwój rolnictwa w kapitalizmie musi w zasadniczej tendencji przebiegać tą samą drogą, co w przemyśle, to jest prowadzić do coraz większej koncentracji ziemi w rękach coraz mniej licznych posiadaczy i nieuchronnie rujnować drobną własność chłopską. Z tej racji ortodoksi, jak Kautsky, byli przeciwni polityce obrony chłopów, gdyż są oni tak czy owak klasą skazaną na zagładę, a więc w sensie historycznym „reakcyjną". W wyniku jednak socjaliści nigdy nie mogli zdobyć poparcia wśród chłopów, co ogromnie osłabiało ich możliwości walki wyborczej, tym bardziej że większość chłopstwa pruskiego sprzymierzała się z junkrami w antyburżuazyjnej opozycji, popierała tedy najbardziej wsteczną formację polityczną. Ale sprawa była nie tylko taktyczna: chodziło o to, czy w ogóle zapowiadany proces koncentracji w rolnictwie naprawdę istnieje. Eduard David (1863-1930), socjalistyczny ekspert od spraw rolnych, wykazywał, że nie ma w rolnictwie koncentracji, a ponadto, że najwłaściwszą formą produkcji rolnej jest gospodarstwo rodzinne. Kautsky zwalczał Davida w obu punktach, ale po wielu latach przyznał mu rację w punkcie pierwszym: nie ma żadnego „koniecznego" procesu koncentracji własności ziemskiej.

Niebawem jednak okazało się, że wątpliwości co do poprawności Marksowskich prognoz można rozszerzyć z rolnictwa na całość gospodarki kapitalistycznej. Tradycyjna doktryna Marksa zakładała, że kapitalizm musi zmierzać w kierunku wzrastającej polaryzacji klas, koncentracji kapitału, ruiny drobnych przedsiębiorstw, proletaryzacji mas i że proces ten odwrócić się nie da; tym samym zakładała, że wszystkie reformy w ramach kapitalizmu są nieistotne i nietrwałe i że, w konsekwencji, głównym zadaniem socjalistów jest organizowanie sił w oczekiwaniu ostatecznego starcia rewolucyjnego. Rozrost masowych partii socjalistycznych, sukcesy parlamentarne i reformy społeczne powołały do życia dużą kadrę działaczy, którzy widzieli swoje zadanie w doraźnej obronie interesów robotniczych i dla których idea wielkiej i wszystko rozstrzygającej bitwy ostatecznej nie miała praktycznego sensu. Umysłowość reformistyczna upowszechniła się tedy w ruchu socjalistycznym znacznie wcześniej, niż Bernstein ją teoretycznie ugruntował. Nie bez znaczenia był także przykład socjalizmu angielskiego, który przez cały czas rozwijał się bez żadnej doktryny rewolucyjnej i odnosił niewątpliwe sukcesy. Rewizjonizm jako teoria znalazł tedy od początku korzystny grunt wśród działaczy partyjnych i związkowych. Ów praktyczny rewizjonizm miewał różne motywy i różne orientacje. Dla polityków parlamentarnych ważna była sprawa sojuszów z niesocjalistycznymi siłami dla celów wyborczych lub reformatorskich, a wszelkie takie sojusze były zawsze z punktu widzenia doktryny podejrzane. Lokalni działacze partyjni i związkowi mniej się interesowali kwestią rozgrywek wyborczych, ale na ogół odnosili się obojętnie do sprawy „ostatecznych celów" socjalizmu i do całej teoretycznej części partyjnego programu. Ignaz Auer (1846-1907), jeden z przywódców partii, wyrażał świadomość tej grupy. Niektórzy wreszcie (zwłaszcza Schippel i Heine) kwestionowali antymilitarystyczny i antykolonialny program partii, wychodząc z założeń nacjonalistycznych i z przekona-

nia, że zarówno militaryzm, jak walka o kolonie i rynki są w interesie niemieckiego proletariatu. Powszechnie jednak ów źle artykułowany rewizjonizm praktyczny zakładał, że zadaniem socjalistów jest budowa nowego społeczeństwa „po kawałku", nie zaś wyczekiwanie na rewolucję i że należy skoncentrować wszystkie wysiłki na stopniowym naprawianiu istniejącego systemu. Dzieło Bernsteina nie mogłoby nigdy stać się zaczynem takiego trzęsienia ziemi, gdyby nie było ujawnieniem i systematyzacją idei, które niejako wisiały w powietrzu.

2. *Wiadomości biograficzne*

Eduard Bernstein (1850-1932) urodził się w Berlinie w robotniczej rodzinie pochodzenia żydowskiego, lecz nie religijnej; ojciec jego był maszynistą kolejowym. Bernstein wcześnie musiał porzucić gimnazjum i w latach 1869-1878 pracował jako urzędnik bankowy. W 1872 roku wstąpił do partii eisenachczyków i uczestniczył w zjednoczeniowym zjeździe. Przez czas pewien był wyznawcą filozofii Dühringa, ale zraziły go apodyktyczność, nietolerancja i antysemityzm berlińskiego filozofa. Lektura Engelsowskiego *Anty-Dühringa* (1878) przekonała go całkowicie do marksizmu; od tej chwili był gorliwym rzecznikiem marksistowskiej ortodoksji w wersji ówcześnie przyjętej. Po ogłoszeniu ustaw wyjątkowych wyjechal do Lugano, a następnie do Zurychu jako sekretarz Karla Höchberga, niemieckiego bogacza, który sympatyzował z socjaldemokracją i wspierał ją finansowo, chociaż sam marksistą nie był. W Zurychu został współpracownikiem, a następnie (od 1880 do 1890) redaktorem naczelnym pisma „Sozialdemokrat". Tam również zaprzyjaźnił się z Kautskym, którego rychło potem Höchberg ściągnął z Wiednia, poznał także socjalistyczną emigrację rosyjską. „Sozialdemokrat" był niezwykle ważnym narzędziem utrzymywania ciągłości partii w warunkach nielegalności lub półlegalności, a redagowany był w duchu rewolucyjnej ortodoksji. W 1880 r. Bernstein towarzyszył Beblowi w podróży do Londynu, gdzie poznał Marksa i Engelsa. Odwiedził Engelsa powtórnie w 1884 r. i prowadził z nim żywą korespondencję, którą ogłosił dopiero w 1925 roku. W Zurychu również wydał Bernstein swoje studia nad historią czartystów (*Chartistenbewegung in England*, 1887). W połowie 1888 roku został wysiedlony ze Szwajcarii i przeniósł się do Londynu, gdzie należał do najbliższych przyjaciół Engelsa w ostatnich latach jego życia (Engels mianował go także jednym z wykonawców swego testamentu).

Bernstein mieszkał w Anglii do początku 1901 roku. Pobyt ten zasadniczo odmienił jego stosunek do marksizmu i filozofii socjalistycznej; znaczny wpływ wywarli na niego fabianie, z którymi był przez cały czas w bliskim kontakcie. Obserwacja angielskich stosunków doprowadziła go do przekonania, że teoria jednorazowego wielkiego krachu, który obali kapitalizm, jest doktrynerską iluzją i że realną nadzieją socjalizmu są stopniowe reformy społeczne i stopniowa socjalizacja środkami demokratycznej presji. Spostrzeżenia te przero-

dziły się rychło w cały system rewidujący wiele podstawowych założeń filozoficznych i politycznych marksizmu. Krytyka ta w wielu punktach była zbliżona do tak zwanego *Kathedersozialismus* (Brentano, Schulze-Gävernitz, Sombart), który był właściwie próbą skojarzenia socjalizmu z doktrynami liberalnymi i liczył na stopniową naprawę społeczeństwa przez legislację socjalną, a więc odrzucał zasadniczą, „jakościową" cezurę między kapitalizmem a socjalizmem. Myśli swoje wyłożył Bernstein w serii artykułów pod tytułem *Problemy socjalizmu*, ogłaszanych od końca 1896 roku w „Die Neue Zeit", a następnie w książce *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899), która stała się fundamentalnym dokumentem ruchu rewizjonistycznego i przedmiotem niezliczonych polemik. Na pierwsze ataki Bernstein odpowiedział listem do zjazdu partyjnego w Stuttgarcie, na który jeszcze nie mógł przyjechać, gdyż ścigany był przez sądy niemieckie. Na zjeździe tym atakowali go ortodoksi (Kautsky, Klara Zetkin, Róża Luksemburg), a rychło cała socjaldemokracja europejska została wciągnięta w debatę, która ostatecznie przyczyniła się decydująco do krystalizacji dwóch przeciwstawnych tendencji w ruchu socjalistycznym. Mimo kolejnych rezolucji antyrewizjonistycznych i potępień, mimo że większość teoretyków partyjnych opowiedziała się przeciwko Bernsteinowi, widoczne było, że wpływy jego rosły i umacniały się w partii, a także w związkach zawodowych.

Na początku 1901 r. Bernstein powrócił do Niemiec i w następnym roku wybrany został posłem do Reichstagu z Wrocławia. Przestał współpracować z „Die Neue Zeit" i pisywał często do „Sozialistische Monatshefte", które redagował Julius Bloch (od 1897) i które stały się głównym organem teoretycznym reformizmu. Nie został jednak usunięty z partii (tylko nieliczna mniejszość radykalna domagała się wykluczenia rewizjonistów, do czego jednak nie dopuściło centrystyczne kierownictwo), a z biegiem czasu jego zwolennicy zdobywali coraz mocniejsze pozycje we władzach partyjnych.

Od tego czasu Bernstein dzielił życie między aktywność poselską (był posłem od 1902 do 1918 i potem od 1920 do 1928) a pracę pisarską i wydawniczą. Jeszcze za czasów londyńskich wydał dzieła Lassalle'a, następnie zaś przygotował pełną edycję ogłoszoną w Berlinie w 12 tomach. W 1905 roku przyłączył się do zwolenników masowego strajku politycznego (*Der politische Massenstreik und die politische Lage der Sozialdemokratie in Deutschland*, 1905), napisał obszerną historię ruchu robotniczego w Berlinie (*Geschichte der Beliner Arbeiterbewegung*, 3 tomy, 1907-1910), wydał wspólnie z Beblem korespondencję Marksa i Engelsa w 4-ch tomach, założył i redagował pismo „Dokumente des Sozialismus" (1902-1905). Utwierdzał się coraz bardziej w swojej krytyce marksizmu, którą nadal uprawiał. W ostatnich latach przed pierwszą wojną światową był już bliższy reformistycznym liberałom niż marksistom. W czasie wojny należał do antywojennej mniejszości i wstąpił do dysydenckiej Niezależnej Socjalistycznej Partii Niemiec, gdzie współpracował z Kautskym i Haasem. Wrócił do partii socjaldemokratycznej po wojnie i brał udział w przygotowywaniu jej pierwszego programu. Był właściwym twórcą

ideologii socjaldemokracji w tym rozumieniu słowa, jakie upowszechniło się po pierwszej wojnie światowej w opozycji do komunizmu. Umarł w Berlinie.

3. *Prawa dziejowe i dialektyka*

Zdaniem Bernsteina, nieszczęściem teoretycznym marksizmu jest jego Heglowski rodowód. Marks, według niego, nigdy nie wyzbył się całkiem Heglowskich skłonności, które pozwalały mu dedukować rozwój społeczny z abstrakcyjnych i apriorycznych schematów dialektyki, przy lekceważeniu faktów. To go między innymi doprowadziło do wiary w determinizm dziejowy oraz w obecność jednego „określającego czynnika" dziejów, którego osobniki ludzkie są jakoby tylko organami. Lecz już Engels złagodził znacznie ostrość pierwotnych formuł historycznego materializmu; mówi on wszakże o „przyczynach ostatecznych", zakłada zatem także przyczyny pośrednie w rozwoju historycznym. Ale im bardziej liczne i różnorodne są owe pośrednie przyczyny, tym bardziej ograniczać muszą przewagę przyczyn „ostatecznych". Tak też w rzeczy samej się dzieje: różnorodność sił działających w społeczeństwie redukuje panowanie „konieczności" i pozwala ludziom coraz skuteczniej wpływać na procesy społeczne. Gdy się to uzna, marksizm nie może już uchodzić za doktrynę czysto materialistyczną, a tym mniej – za teorię „czynnika ekonomicznego", który w sposób przemożny określa dzieje. Nie ujmuje to Marksowi ogromnej zasługi w ukazaniu wagi przemian technicznych i produkcyjnych dla rozumienia historii.

Z heglizmu również pochodzi „blankistowski" element w marksizmie, wiara w totalną rewolucję i w twórczą rolę przemocy politycznej. W *Manifeście komunistycznym* wśród krytykowanej literatury socjalistycznej Babeufa w ogóle nie ma. Pismo okólne Związku Komunistów z marca 1850 r. jest blankistowskie z ducha; zakładać się zdaje, że sama wola rewolucyjna i organizacja terrorystyczna mogą być siłą napędową socjalistycznego przewrotu. W ogólności Marks usiłował znaleźć kompromis między dwiema tradycjami ruchu socjalistycznego. Jeden prąd, konstruktywny, ewolucjonistyczny, rozwijał się w literaturze utopijnej i w sektach socjalistycznych oraz związkach robotniczych XIX wieku, a zmierzał do emancypacji społeczeństwa przez nową organizację ekonomiczną. Drugi, destrukcyjny, konspiratorski, terrorystyczny, chciał zmienić społeczeństwo przez ekspropriację polityczną rządzących klas. Jednakże marksizm był raczej kompromisem między obiema orientacjami aniżeli ich syntezą; stąd też myśl Marksa oscyluje między nimi i ukazuje kolejno różne oblicza.

Warto zauważyć, że czyniąc Hegla odpowiedzialnym za „blankistowskie elementy" w marksizmie, Bernstein stoi na stanowisku dokładnie przeciwstawnym Plechanowowi. Plechanow bowiem starał się wykazać, że właśnie tradycja heglowska z jej antyutopijną orientacją i z jej wiarą w naturalną „logikę" dziejów jest najskuteczniejszą bronią ruchu socjalistycznego przeciwko awanturnictwu politycznemu, blankistowskiemu duchowi konspiracji i nadzie-

jom na błyskawiczny „skok" do socjalizmu nie oparty na organicznym dojrzewaniu kapitalistycznych stosunków produkcji.

Również błędem filozoficznym Marksa – twierdzi Bernstein – była teoria wartości w takim sensie, jaki jej Marks nadaje, gdy sądzi, że wartość określona przez czas pracy jest realnym zjawiskiem rządzącym wymianą, nie zaś konstrukcją myślową, która tylko ułatwia rozumowanie. Wartość w sensie Marksowskim jest niemierzalna i jest najwyżej abstrakcyjnym narzędziem pojęciowym, nie zaś realnością ekonomiczną. Engels wierzył wprawdzie, że jeszcze w średniowieczu towary wymieniane były wedle wartości, wszelako Parvus wykazał, że już wtedy działały różne czynniki ograniczające wpływ wartości na ceny. Tylko w prymitywnych społeczeństwach prawo wartości było naprawdę w mocy. Słuszność lub niesłuszność teorii wartości nie jest zresztą istotna w analizie wartości dodatkowej. Lecz i w tym punkcie doktryna Marksa jest myląca: ponieważ Marks utożsamił stopę wartości dodatkowej ze stopą wyzysku, stworzył wrażenie, że stopa wartości dodatkowej jest miarą niesprawiedliwości społecznej. Jest to błąd, gdyż poziom życia klasy robotniczej nie jest skorelowany koniecznie ze stopą wartości dodatkowej (skrajna nędza robotników możliwa jest przy niskiej stopie wartości dodatkowej, a względny dostatek – przy wysokiej), ponadto zaś socjalizm nie może być tak czy owak uzasadniany faktem, że płaca robocza nie jest równa pełnej wartości produktu, jako że jest to w ogólności niemożliwe.

W późniejszych swoich artykułach Bernstein wyraźniej jeszcze określił swój negatywny stosunek do teorii wartości *Kapitału*. Myśl, że Marksowskie pojęcie wartości jest tylko konwencjonalnym instrumentem rozumowania, nie zaś rzeczywistym zjawiskiem społecznym, sformułowana została już wcześniej przez Schmidta i Sombarta i w tej wersji Bernstein ją przyjął w swojej głównej rozprawie. Później wypowiedział się jeszcze wyraźniej: wartość w sensie Marksa nie istnieje, tylko cena jest rzeczywistością ekonomiczną, a towary mają wartość dzięki temu, że mają cenę. Marks w ogólności nie doceniał wartości użytkowej towarów, a jego pojęcie wartości jest bezużyteczne, gdyż nieilościowe (m.in. dlatego, że tylko czas pracy może być mierzony, lecz nie jej intensywność).

Krytyka filozoficznych założeń marksizmu i jego Heglowskiej genealogii jest u Bernsteina niesłychanie sumaryczna i symplicystyczna. Nie wydaje się w ogólności, by znał on dzieła Hegla lub wiedział o nich coś więcej, aniżeli mógł wyczytać w karykaturalnie uproszczonych streszczeniach Engelsa. Pod tym względem zresztą nie był w swoich czasach wyjątkiem: znajomość Hegla wśród marksistów niemal nie istniała, rolę Hegla w formowaniu się Marksowskiego poglądu na świat powszechnie sprowadzano do ogólnikowych banałów lub w ogóle pomijano (Labriola i Plechanow należeli do nielicznych, którzy zwracali uwagę na Heglowski rodowód marksizmu; lecz również Hegel Plechanowa był nie do poznania uproszczony). Mimo to generalny duch Bernsteinowskiej krytyki Marksa jest jasny: ma to być krytyka wszelkich wyspekulowanych schematów historiozoficznych, pretendujących do wyjaśnienia procesów dziejowych jednym abstrakcyjnym kluczem, a także krytyka „filo-

zoficznego" sposobu myślenia, który, miast badać empirycznie tendencje ekonomiczne, podporządkowuje sens wydarzeń oczekiwaniu jednej gigantycznej, „jakościowej" przemiany o wszechzbawicielskiej mocy.

Bernstein tedy nie starał się wykazywać, że dochowuje wierności Marksowi; przeciwnie, krytykował go wprost, lecz krytykował to, co w jego mniemaniu było jedynie „stroną" negatywną marksizmu: wiarę w spekulatywne schematy historii, wyczekiwanie socjalizmu jako wielkiej przerwy w ludzkich dziejach.

4. Rewolucja i „cel ostateczny"

Krytyka Heglowskich skażeń w marksizmie nie byłaby sama przez się szczególnie groźna dla ideologii partyjnej. Jednakże nerw Bernsteinowskiego ataku leżał gdzie indziej. Oto bowiem starał się on wykazać, że przewidywania marksistów co do koncentracji kapitału są błędne, że wobec tego iluzoryczne są również prognozy odnoszące się do polaryzacji klasowej i do jednorazowego aktu rewolucyjnego, który zniesie za jednym zamachem istniejący porządek, że zadaniem socjaldemokracji jest stopniowa socjalizacja instytucji politycznych i własności i że, co więcej, partia nastawienie to już faktycznie przyjęła, lecz nie odważa się porzucić tradycją uświęconej doktryny rewolucyjnej. To była właściwa „substancja" rewizjonistycznej teorii, jawnie niezgodna z duchem i literą marksizmu, a także z teoretyczną częścią partyjnego programu.

Obserwacje Marksa dotyczące spadku stopy zysku, nadprodukcji, kryzysów, periodycznego niszczenia kapitału, koncentracji, są niewątpliwie oparte na faktach, powiada Bernstein. Jednakże Marks lekceważy lub całkiem pomija obecność odwrotnych tendencji, które występują w kapitalizmie. Otóż należy odróżnić koncentrację przedsiębiorstw od koncentracji bogactw: pierwsza zachodzi, lecz nie druga. W wyniku systemu towarzystw akcyjnych rozrost wielkich przedsiębiorstw przemysłowych nie oznacza takiego samego wzrostu jednostkowych majątków. Przeciwnie, liczba posiadaczy rośnie zarówno w liczbach absolutnych, jak względnych. Gdyby więc widoki socjalizmu zależały od koncentracji bogactw, socjaldemokracja miałaby przeciw sobie obiektywny proces ekonomiczny. W rzeczywistości szanse socjalizmu nie są zależne od słuszności teorii koncentracji. Ze stwierdzenia wzrostu liczby posiadaczy nie wynika – jak Bernstein podkreślał w liście do zjazdu stuttgarckiego – że chce on usprawiedliwić obecny ustrój. Dla socjalizmu rozstrzygająca jest sprawa wydajności pracy; o ile wzrost liczby posiadaczy hamuje siły wytwórcze, nie ma on sensu socjalistycznego, lecz trzeba stwierdzić sam fakt takiego wzrostu niezależnie od jego społecznego znaczenia.

Tym samym błędne są również proroctwa dotyczące rosnącej polaryzacji klas. Zachodzi zjawisko odwrotne: stratyfikacja społeczna komplikuje się zamiast upraszczać, technologia i organizacja społeczna powodują wzrost klasy średniej. Jest tedy beznadziejną utopią oczekiwanie na socjalizm, który przyjdzie w wyniku wywłaszczenia klas średnich przez kapitał. O ile warstwa techników i pracowników przyrasta szybko, o tyle względny udział proletariatu w

całości populacji ma tendencję malejącą. Nie ma również koncentracji własności rolnej.

Nie można też uzależniać perspektyw socjalizmu od wyczekiwania na wielkie kryzysy, które spowodują ekonomiczny krach gospodarki kapitalistycznej. Przeciwnie, takie kryzysy są coraz mniej prawdopodobne, a kapitalizm nabywa coraz większej umiejętności adaptowania się do trudności rynkowych. Pogląd, rozpowszechniony wśród socjalistów, iż kryzysy można tłumaczyć niską konsumpcją mas, jest błędny i zresztą sprzeczny z teorią Marksa i Engelsa. Jest to myśl Sismondiego, przejęta przez Rodbertusa; Marks sam podnosi okoliczność, że kryzysy wybuchają zazwyczaj w okresach przyrostu płacy roboczej. Jednak III tom *Kapitału* ujmuje kryzysy jako wynik konfliktu między zdolnościami konsumpcyjnymi mas a naturalnym pędem kapitalizmu do postępu sił wytwórczych. Otóż rozwój handlu światowego ogromnie poszerzył pole manewru, jakim dysponuje kapitał, aby skutecznie reagować na lokalne sytuacje kryzysowe uruchomiając szybko środki kredytowe. Rynki zagraniczne rosną przy tym głównie w sensie intensywnym, nie ekstensywnym i nie ma żadnych powodów, by ustanawiać jakąkolwiek nieprzekraczalną granicę tego wzrostu. Róża Luksemburg twierdzi, że Marksowska teoria opisywała kryzysy upadku, które dopiero mają nadejść, podczas gdy dotychczasowe były kryzysami wzrostu; gdyby jednak było to prawdą, oznaczałoby to, że teoria kryzysów Marksa ma inny sens, niż on sam jej przypisywał, ponadto zaś, że cała teoria jest nie sprawdzoną spekulatywną dedukcją. W rzeczywistości rozwinięty system kredytu, karteli i ceł ochronnych, chociaż służy utrwalaniu wyzysku, stwarza zarazem skuteczne instrumenty przeciw kryzysom i usuwa nadzieje na „wielką katastrofę".

Wedle Marksa socjalizm wymaga dwóch warunków głównych: wysokiego stopnia uspołecznienia procesów produkcyjnych w kapitalistycznej gospodarce oraz władzy politycznej proletariatu. Otóż pierwszy warunek nie jest jeszcze bynajmniej spełniony. Co się zaś tyczy warunku drugiego, to należy wyraźnie powiedzieć, czy partia liczy na zdobycie władzy w ramach demokratycznych instytucji wyborczych, czy na przemoc rewolucyjną. Podstawowe tendencje społecznego rozwoju nie sprzyjają rewolucyjnej nadziei. Zróżnicowanie funkcji społecznych jest coraz większe – wbrew tradycyjnym przepowiedniom; rośnie również zróżnicowanie wewnątrz samej klasy robotniczej. Obalona także została teoria, wedle której położenie robotników w kapitalistycznym systemie jest beznadziejne i nie może się istotnie poprawić. Marks w tej sprawie nie był całkiem konsekwentny: przyznawał obecność tendencji, które mogą ograniczać wyzysk i poprawiać los najemników, niekiedy jednak trzymał się apriorycznej swojej konstrukcji, która nie pozwlała mu dostrzegać znaczenia sprzecznych z nią faktów. W tej chwili jest niewątpliwe, że nie ma powodu oczekiwać zaostrzenia się przeciwieństw klasowych w wyniku rosnącego wyzysku i nędzy. Ale też socjalistyczne perspektywy nie są wcale związane z tymi prognozami. Widoki socjalizmu zależą od wzrostu społecznej wydajności pracy związanej z ogólnym postępem oraz od umysłowej i moralnej dojrzałości klasy robotniczej. Socjalizm jest ruchem stopniowym polegającym na rosnącej so-

cjalizacji z wykorzystaniem instytucji demokratycznych i siły zorgnizowanego proletariatu. Demokracja nie jest przy tym tylko środkiem walki politycznej, jest również celem samoistnym i wartością samą w sobie, formą, w jakiej socjalizm się urzeczywistnia. Demokracja nie jest automatycznym rozwiązaniem wszystkich problemów społecznych, ale jest potężną i nieodzowną dźwignią postępu. Skoro socjaldemokracja stoi na gruncie parlamentarnym, frazesy o „dyktaturze proletariatu" są pozbawione sensu. Niemożliwy jest zresztą socjalizm, który klasa robotnicza miałaby zbudować drogą przemocy zastosowanej przeciw całemu pozostałemu światu; przeciwnie, socjaliści powinni się starać o zainteresowanie swoim programem drobnomieszczaństwa i chłopstwa. Droga polega na tym, żeby, dzięki wzrastającemu wpływowi socjaldemokracji na instytucje państwowe, reformować organizację gospodarczą, usuwać przeszkody hamujące spółdzielczość wytwórczą, zapewniać organizacjom zawodowym kontrolę nad produkcją, budować zabezpieczenia przeciw monopolom i gwarancje dla pracy; tam, gdzie takie warunki istnieją, obecność nieuspołecznionej produkcji obok uspołecznionej nie jest ważna; prywatne przedsiębiorstwa będą się same uspołeczniać stopniowo – masowe i jednorazowe uspołecznienie musiałoby oznaczać równie masowe marnotrawstwo i terror. Nie chodzi przy tym – podkreśla Bernstein – o żadne „zakazywanie" rewolucji; rewolucje są żywiołowymi procesami, których zakazać niepodobna. Ale polityka reform niczego pod tym względem nie zmienia. Chodzi zaś o wyraźne przyznanie tego oto rzeczywistego faktu, że partia dąży do socjalistycznych przeobrażeń społecznych drogą demokratycznych i gospodarczych reform. Partia jest taka faktycznie, chodzi o to, by „miała odwagę ukazać się tym, czym jest" – wedle słów Schillera. W rzeczy samej, Bebel odpiera oskarżenie, iżby partia zmierzała do polityki przemocy. Kautsky napisał reformistyczny program agrarny, a w Reichstagu partia domagała się instytucji sądów rozjemczych. Nie jest przy tym prawdą, że operowanie groźbą przemocy i strachem jest najskuteczniejsze; robotnicy angielscy wywalczyli prawo wyborcze nie w rewolucyjnych czasach czartyzmu, ale wtedy, gdy sprzymierzyli się z radykalnym mieszczaństwem.

Zwięzła formuła, w której Bernstein streścił swoje stanowisko i która zrobiła karierę jako główny przedmiot ataków ortodoksji powiada: „To, co zwykło się nazywać celem ostatecznym socjalizmu, jest dla mnie niczym, ruch jest wszystkim". W liście do zjazdu Bernstein wyjaśnia sens tego powiedzenia następująco: partii w obecnej sytuacji nie powinno zależeć na wielkiej katastrofie, lecz na stopniowym rozszerzaniu praw politycznych robotników oraz ich udziału w organizacjach gospodarczych i komunalnych; zdobycie władzy i uspołecznienie własności same nie są celem, lecz środkami. W tekście głównego dzieła zaś podaje nieco inne wyjaśnienie. Marks wszakże pisał, powiada, że klasa robotnicza nie ma gotowej utopii, którą mogłaby wprowadzić dekretem; nie ma ideałów dowolnie wymyślonych; wie, że jej wyzwolenie wymaga długich walk i różnych dziejowych procesów, które zmienią zarówno ludzi, jak okoliczności; trzeba uruchomić elementy nowego społeczeństwa, które rozwinęły się już w łonie kapitalizmu. Trzymanie się tradycyjnych utopii jest za-

wadą w postępie społecznym, ponieważ odwraca uwagę od możliwych i wykonalnych reform, które wywalczyć należy.

Jak widać, formuła „ruch jest wszystkim, cel niczym", nie jest całkiem jednoznaczna i, co więcej, wspiera się na pewnej myśli Marksa, którą całkowicie przeinacza. Marks istotnie, zarówno w *Wojnie domowej we Francji*, jak w (nieznanej jeszcze Bernsteinowi) *Ideologii niemieckiej* i w innych pismach, podkreślał, że naukowy socjalizm nie chce kusić ludzi dowolnie wymyślonymi modelami doskonałego ustroju, ale chce badać istniejące tendencje rozwojowe ekonomiczne i społeczne, aby uruchomić lub stymulować realne siły zmieniające społeczeństwo; trzeba więc badać załążkowe formy „naturalnego" ruchu dziejów czy też – jak pisał jeszcze w 1843 roku – zmuszać do tańca skostniałe stosunki społeczne grając im ich własną melodię. Myśl ta skierowana jest przeciwko sentymentalnym i moralizatorskim utopiom, lecz bynajmniej nie przeciwko nadziei na gwałtowną, jednorazową rewolucję; nie wynika też z niej wcale, że socjaliści powinni ograniczać swoje horyzonty do bezpośrednio narzucających się lub doraźnie wykonalnych celów, lecz tylko, że cele socjalistów – w szczególności „cel ostateczny" i rewolucja polityczna – mają być niejako wyprowadzone z obserwacji rzeczywistych tendencji dziejowych, nie zaś z arbitralnych wyobrażeń na temat świata doskonałego. W szczególności zaś Marks wyraźnie wyjaśniał, w jakim sensie – jego zdaniem – kapitalizm stwarza „przesłanki" przyszłego ustroju (uspołecznienie procesów wytwórczych, polaryzacja klasowa, rewolucyjne wychowanie proletariatu przez same warunki życia); przesłanki te czynią socjalizm możliwym, a nawet koniecznym, lecz żadne przemiany kapitalizmu nie mają sensu socjalistycznego przed politycznym zwycięstwem proletariatu.

W tym sensie przeto Bernstein bezzasadnie powoływał się na Marksa, chociaż nie całkiem bezzasadnie na Engelsa. Istota sporu nie leżała w uznaniu lub odrzuceniu przemocy rewolucyjnej, lecz w pytaniu, czy procesy socjalizacji w gospodarce kapitalistycznej są „już" cząstkowymi aktami socjalistycznego budownictwa. Jeśli socjalizm może być realizowany „po kawałku" w kapitalizmie, to nie ma powodu uważać, by z tych kawałków z czasem nie mogła powstać całość. Tym samym cezura rozdzielająca obie formacje społeczne zostaje usunięta, ruch ku socjalizmowi nie jest przygotowaniem wielkiej ekspropriacji, ale oznacza więcej uspołecznienia, więcej demokracji, więcej równości, więcej dobrobytu, przy czym ów stopniowy wzrost nie ma żadnej dającej się z góry zdefiniować granicy czy właśnie „ostatecznego celu".

Że „ruch jest wszystkim, cel niczym" nie jest to zatem, w rozumieniu Bernsteina, trywialne zalecenie, by partia stawiała sobie zadania wykonalne. Formuła ta zakłada, że „cel ostateczny" taki, jak go rozumiała tradycja marksizmu (wyzwolenie ekonomiczne proletariatu przez zdobycie władzy politycznej), nie ma żadnej treści określonej, że ruch socjalistyczny jest w stanie wywalczać liczne przemiany, które stopniowo wprowadzają w życie coraz więcej socjalistycznych wartości, że partia, która by żyła oczekiwaniem na jednorazową wielką katastrofę, działałaby wbrew interesom proletariatu.

Lecz, zdaniem Bernsteina, niemiecka socjaldemokracja jest już faktycznie, w znacznej części swych zachowań politycznych, partią reform. Rewolucyjne

formuły programu są sprzeczne z faktyczną polityką i mogą ją tylko hamować. Trzeba zatem nie tego, by partia zmieniła całkowicie swą politykę, lecz raczej, by uświadomiła sobie rzeczywisty sens polityki już prowadzonej. Trzeba dostosować odziedziczone idee do realnych działań politycznych.

Również odrzucał Bernstein formułę *Manifestu komunistycznego* o robotnikach bez ojczyzny. Formuła była, być może, zasadna w latach 40-tych w stosunku do proletariatu pozbawionego praw politycznych i nie uczestniczącego w życiu publicznym; jest jednak anachronizmem w odniesieniu do obecnej klasy robotniczej, która wywalczyła sobie prawa obywatelskie i może wpływać na losy swego kraju. Robotnicy mają ojczyznę i mają powody, by jej bronić. Także kolonializm nie jest dla Bernsteina zjawiskiem, które socjaliści muszą zasadniczo potępiać bez względu na okoliczności i formy. Powołuje się na zdanie Marksa, który pisał, że społeczeństwa ludzkie nie są właścicielami, lecz tylko użytkownikami ziemi, na której żyją i że mają oddać ją ulepszoną, nie zaś zdewastowaną, następnym pokoleniom. Tym samym, twierdzi Bernstein, prawo do określonych terenów nie opiera się na fakcie podboju tych terenów przez aktualnie żyjącą na nich ludność, ale na zdolności do ich racjonalnego zagospodarowania. Dlatego wyższe kultury, które potrafią zagospodarować ziemię, mają do niej większe prawo aniżeli dzicy – pod warunkiem, że kolonizacja nie będzie się odbywać z uszczerbkiem dla tubylców i w formach brutalnych.

5. *Sens rewizjonizmu*

Działalność pisarska Bernsteina spowodowała niebywałą falę ataków ze strony wszystkich odcieni ortodoksji. Nie było bodaj znaczniejszego pióra w socjalistycznym obozie, które by nie ruszyło w ruch. Kautsky, Róża Luksemburg, Plechanow, Bebel, Labriola, Jaurès, Adler, Mehring, Parvus, Zetkin – wszyscy uważali za swój obowiązek zabranie głosu, co samo przez się dowodziło, że Bernsteinowska krytyka nie była przypadkowym wybrykiem, ale artykulacją istotnie w ruchu socjalistycznym zakorzenionej tendencji.

Filozoficzna krytyka Marksa była w tych polemikach najmniej znacząca, zresztą uwagi Bernsteina w tych kwestiach były zdawkowe i nieudolne. Największe oburzenie wzbudził Bernstein kwestionując teorię koncentracji kapitału oraz głosząc możliwość stopniowego naprawiania istniejącego ustroju w duchu socjalistycznym, w oparciu o sojusz proletariatu z chłopstwem i drobnomieszczaństwem. Plechanow pisał, że rezygnacja z marksistowskiego założenia, iż sytuacja robotników w gospodarce kapitalistycznej jest beznadziejna, oznacza, że socjalizm przestaje być uzasadnieniem dla rewolucji i staje się programem reform legislacyjnych; Kautsky wykazywał, że jeśli Bernstein miałby rację, socjalizm straciłby rację bytu. Labriola dowodził, że Bernstein powrócił całkowicie na stanowisko liberalnej burżuazji; Róża Luksemburg – że socjalizm jest najoczywiściej zbędny, jeśli gospodarka kapitalistyczna rozporządza środkami przystowawczymi, które pozwolą jej uniknąć kryzysów

nadprodukcji. Ten typ krytyki był czysto ideologiczny i wyrażał tylko obawę – dobrze usprawiedliwioną – że klasyczny rewolucyjny marksizm przestałby istnieć, gdyby Bernstein miał rację. Ale większość krytyków wykazywała, że przesłanki rozumowania Bernsteina są fałszywe. Zarówno Kautsky, jak Bebel i Róża Luksemburg obstawali przy tradycyjnej teorii koncentracji, przy czym wyszło na jaw, że sens pojęcia „koncentracja" może być rozmaicie rozumiany. Bernstein nie przeczył bowiem temu, że dochodzi do skutku proces łączenia kapitałów, dzięki któremu ilość wielkich przedsiębiorstw przemysłowych i ich udział w produkcji wzrasta. Przeczył natomiast temu, by istniała tendencja do skupiania się mas kapitałowych w rękach coraz mniejszej ilości posiadaczy wywłaszczających drobną własność, przeczył więc temu, by malała liczba kapitalistów, nie zaś temu, by rosły współdziałające masy kapitałowe. Róża Luksemburg twierdziła, że system akcyjny jest środkiem koncentracji, nie zaś dekoncentracji kapitału, co było niewątpliwie prawdą, lecz nie godziło w wywód Bernsteina. Ponadto jednak wszyscy ortodoksi dostrzegali, że teza o polaryzacji klasowej i o zaniku klas średnich nie może być zakwestionowana bez ruiny całej doktryny. Upowszechnienie systemu sprzedaży drobnych akcji – twierdzili – jest tylko sposobem wyciągania przez wielki kapitał drobnych oszczędności i nie ma najmniejszego znaczenia z punktu widzenia klasowego podziału społeczeństwa. Nawet Jaurès zakwestionował Bernsteinowską tezę o rosnącej płynności klasowego podziału; mimo wszystkich zróżnicowań – powiadał – zasadnicza granica dzieląca posiadających od nieposiadających pozostaje w mocy. Obawiał się też, że ruch socjalistyczny straciłby klasowe oblicze przyjmując Bernsteinowską teorię i rozpłynąłby się w ogólnoradykalnej tendencji. Dlatego deklarował, ogólnikowo wprawdzie, poparcie swoje dla Kautsky'ego, chociaż z pewnością bliższy był Bernsteinowi w kwestii sojuszów, jakie socjaldemokracja może i powinna zawierać z niesocjalistycznymi siłami wszędzie, gdzie doraźne cele tego wymagają, a także w kwestii socjalistycznego sensu reform społecznych.

Róża Luksemburg sformułowała sedno sporu najjaśniej: jeśli zakłada się, że reformy mogą ulepszyć kapitalizm, jeśli kapitalizm jest w ogólności zdolny do naprawy – czy to w sensie stopniowego usuwania skutków anarchii produkcyjnej, czy w sensie poprawy sytuacji robotników – orientacja na rewolucję nie ma sensu. Lecz naprawa taka jest niemożliwa, gdyż anarchia i kryzysy należą do natury kapitalizmu, a ucisk robotnika pochodzi z samego faktu sprzedaży siły roboczej, a więc nie może być zniesiony ani nawet złagodzony bez wywłaszczenia kapitalistów, które z kolei daje się pomyśleć tylko jako wynik rewolucyjnego przejęcia władzy. Między wszystkimi reformami a rewolucją jest różnica jakościowa.

Wpływ tej krytyki na rozrost rewizjonistycznych idei w niemieckiej socjaldemokracji był niewielki, gdyż reformizm był utajoną ideologią znacznej większości ruchu robotniczego w Niemczech przed Bernsteinem. Wprawdzie wielu działaczy partyjnych i związkowych nie interesowało się teoretyczną stroną sporu i nie zależało im specjalnie na rewizji partyjnej doktryny, która nie zawadzała – choć i nie pomagała – praktyce codziennej walki, przetargów

i reform, mogła więc trwać nieograniczenie długo jako retoryczny ornament. Niemniej, skoro już nowa formuła została wypowiedziana, przyjmowali ją bez oporu. Idea rewolucyjna była o wiele bardziej własnością partyjnych intelektualistów aniżeli mas robotniczych. Późniejsza lewica nie wyłoniła się jeszcze, w pierwszych latach sporu, jako odrębny nurt w partii, a zresztą i później, do czasów wojny, istniała ona tylko w osobach kilku teoretyków i dziennikarzy, pozbawionych wpływu na faktyczną pracę partii, nie prowadzących pracy organizacyjnej i nawet między sobą nie powiązanych w trwałą grupę. Dla ortodoksji, która kierowała partią organizacyjnie, jak Bebel, lub zaopatrywała ją w doktrynę, jak Kautsky, wystąpienie Bernsteina było, oczywiście, wyzwaniem dla wiary rewolucyjnej, którą z pełnym przekonaniem wyznawali: partia była w ich oczach realnym wcieleniem swego programu, nie tylko w jego praktycznej, lecz i teoretycznej części. Udało im się zdobyć poparcie większości dla antyrewizjonistycznych formuł, lecz nie rewolucyjny duch partii zapewnił im to poparcie, ale obojętność działaczy dla rewolucyjnej teorii, tradycją uświęconej, a zresztą pozbawionej większego znaczenia.

Lenin twierdził – a myśl ta była i nadal jest powtarzana w ruchu komunistycznym jako obowiązujący dogmat – że rewizjonizm rozwinął się jako ideologia swoiście odzwierciedlająca interesy artystokracji robotniczej, której burżuazja daje uczestniczyć w „ochłapach" ze swej koniunktury. Należałoby z tego wnosić, że zdaniem Lenina tylko uprzywilejowana cząstka niemieckiej klasy robotniczej skłonna była dać posłuch reformizmowi, podczas gdy znaczna większość żyła rewolucyjnym entuzjazmem. W rzeczywistości to, co krytycy nazywali później „praktycznym" rewizjonizmem, było przede wszystkim dziełem związków zawodowych, a więc najbardziej bezpośredniej klasowej organizacji proletariatu; związki te nie miały przy tym wówczas żadnej rozbudowanej biurokracji, jaka powstała później i na którą z kolei zwalano winę jako źródło oportunizmu i rewizjonizmu. Lecz gdyby prawdą było wyjaśnienie Lenina, jego sens byłby dla marksistowskiej teorii nader niepomyślny: wszakże tak zwana arystokracja robotnicza nie różni się od reszty proletariatu swym położeniem klasowym jako najemników, lecz tylko wyższym dochodem. Należałoby tedy uznać, że wzrost stopy życiowej robotników zmienia ich ideologię z rewolucyjnej na reformistyczną. Lecz to właśnie sprzeciwia się tradycyjnym założeniom marksistowskiej doktryny, wedle której nie ubóstwo jest źródłem walki klasowej i świadomości rewolucyjnej, a doraźna poprawa losu robotników nie wpływa w znaczący sposób na ich przyrodzoną rewolucyjną tendencję.

W chwili wystąpienia Bernsteina niemiecka klasa robotnicza miała za sobą długi okres wzrostu realnych płac, wywalczone liczne zabezpieczenia socjalne i skrócony dzień roboczy. Miała również potężną organizację polityczną, której siła parlamentarna rosła nieustannie; wprawdzie Reichstag niemiecki był organem mało znaczącym, a Prusy nie miały jeszcze powszechnego prawa wyborczego, ale wybory i związana z nimi mobilizacja polityczna oraz „przegląd sił" otwierały perspektywy skutecznej walki o republikę i nawet przejęcie władzy. Doświadczenie realne klasy robotniczej bynajmniej nie wspierało teorii, wedle której jej położenie jest zasadniczo beznadziejne i nie do naprawienia w

granicach kapitalizmu. Również w Rosji rewizjonistyczna tendencja pojawiła się wtedy, gdy socjaldemokracja przestała być garstką inteligentów i gdy wyłoniły się zalążki autentycznego ruchu robotniczego. Historia rewizjonizmu nie przemawia za twierdzeniem, że istnieje naturalny duch rewolucyjny w klasie robotniczej, wynikający z samego jej położenia jako sprzedawców siły roboczej i ofiary nieuleczalnej w tym systemie alienacji. Innymi słowy: nie tylko doktryna rewizjonistyczna postawiła pod znakiem zapytania odziedziczoną wiarę w misję rewolucyjną proletariatu, lecz także – może bardziej jeszcze – uczynił to sam sukces rewizjonizmu jako zjawiska społecznego. Rewizjonizm wyjałowił socjalistyczną doktrynę ze szlachetnego patosu „ostatniego boju" i totalnego wyzwolenia. Z socjalizmu, który miał zrodzić się w olśniewającej eksplozji nowego (i już na pewno ostatniego) 14 lipca, aby skończyć „prehistorię" ludzkości, rewizjonizm uczynił program mozolnych i nieefektownych, bo zawsze cząstkowych napraw.

W ten sposób założone zostały ideowe podstawy nowej socjaldemokracji, której dalszy rozwój w minimalnym tylko stopniu związany był z dziejami marksistowskiej doktryny. Z pewnością również ta wersja socjalizmu wywodzi się genetycznie z marksizmu, przynajmniej po części, ale geneza ta rychło stała się nieistotna. Nowa socjaldemokracja miała się stać kompromisem liberalizmu z socjalizmem Marksowskim albo socjalistyczną rekonstrukcją liberalizmu. Przystosowana była do innych sytuacji społecznych aniżeli te, które „klasyczny" marksizm miał na uwadze i odwoływała się do innych psychologicznych motywacji. Stopniowe zwycięstwa rewizjonizmu w niemieckiej socjaldemokracji obwieściły koniec tego marksizmu, który panował w umysłach socjalistów przed pierwszą wojną światową. Impet rewolucyjnej doktryny miał niebawem przemieścić się na wschód i przybrać tam nowe formy.

Rozdział V

JEAN JAURÈS – MARKSIZM JAKO SOTERIOLOGIA

1. Jaurès jako koncyliator

Wśród ortodoksów marksizmu pozycja Jaurèsa jako teoretyka jest marna. Nikt nie zaprzecza, oczywiście, że był on jedną z najwybitniejszych postaci francuskiego socjalizmu, przeważa jednak opinia, że socjalizm jego był już to „syntezą" (jak wolą mówić przyjaciele socjalistycznego proroka), już to „zbitką" (jak raczej ortodoksi powiadają) czy wręcz „zlepkiem" tradycji rozmaitych, wśród których marksizm na prawach równości współistniał z innymi, zwłaszcza francuskimi źródłami. W rzeczy samej, Jaurès nie traktował nigdy marksizmu jako samowystarczalnego i wszechobejmującego „systemu", z którego można by wydedukować interpretację wszystkich zjawisk społecznych, a tym mniej, wiedzę metafizyczną i który daje klucz do rozumienia wszystkich szczegółów świata, a także wskazówki moralne i praktyczne w jego przeobrażeniu. Przeciwnie, czynił świadome wysiłki, aby zintegrować w jednej wizji świata tradycje najrozmaitsze, filozoficzne i polityczne, podkreślając zbieżność najrozmaitszych usiłowań intelektualnych i moralnych, które w wielu nurtach historii wykryć się dadzą poza pozorami niezgody. Był istotnie i chciał być koncyliatorem uniwersalnym, co mu też wyrzucali polityczni i filozoficzni przeciwnicy, powiadając, że maskuje przeciwieństwa społeczne i doktrynalne, że chciałby zaciemnić kontrasty, że ze wszystkimi szuka ugody, do wszystkich chce się zwracać, że osłabia walkę klasową naiwnym moralizatorstwem itd. Z punktu widzenia ortodoksji pisarz i działacz, który odwoływał się do Proudhona i Blanqui'ego, do Micheleta i Saint-Simona, do Kanta i Fichtego, do Lassalle'a i Comte'a, do Rousseau i Kropotkina, miast traktować ich bądź jako wrogów, bądź naiwnych „poprzedników", nie mógł, oczywiście, uchodzić za marksistę, w szczególności, skoro się zważy, że z tego punktu widzenia niepodobna w ogóle być marksistą „częściowo", lecz tylko całkiem albo wcale. Jednakże opinia w sprawie marksizmu Jaurèsa, jeśli nie jest wyznaczona przez względy czysto wyznaniowe, zależy od tego, które z myśli Marksa i w jakiej interpretacji uznamy za kluczowe dla interpretacji całości, w tej zaś sprawie, jak wiadomo, zgoda nigdy nie została osiągnięta, również wśród tych, którzy mają ambicję dochowania wierności duchowi i literze doktryny.

W odróżnieniu od najbardziej typowych współczesnych mu marksistów Jaurès nie uważał nigdy, że idea socjalizmu daje się całkowicie zobiektywizować jako teoria naukowa na wzór teorii ewolucji czy jako tejże teorii kontynuacja. Również marksizm nie był dlań tylko teorią rozwoju społecznego, ale także apelem o intensywnej treści moralnej, nową i doskonalszą artykulacją odwiecznych ludzkich pragnień i marzeń o sprawiedliwości, jedności, braterstwie. Zamiarem jego było pomniejszanie, nie zaś celowe zaostrzanie konfliktów, przeciwieństw i wrogości, wierzył bowiem, że pewne fundamentalne idee, w marksizmie obecne, nie wyrastają bynajmniej z niezwykłej przerwy w dziejach kultury, ale kontynuują wątki moralne od pierwocin człowieczeństwa żywe. Ponieważ tedy sądził, że istnieje pewna podstawowa wspólnota uczuć, pragnień i sposobów myślenia, w której wszyscy ludzie, jako ludzie po prostu, uczestniczą, i ponieważ charakteryzował socjalizm nade wszystko w kategoriach moralnych, tedy był sobie wierny, gdy zwracał swoje wezwania i wyjaśnienia do wszystkich klas społecznych, w szczególnie również do burżuazji; nie dlatego, by spodziewał się, że wszystkie sprawy społeczne mogą być rozwiązane dzięki dobrej woli klas uprzywilejowanych lub filantropii, że presja i walka mogą być z drogi ku socjalizmowi usunięte na rzecz moralnych przemian, lecz dlatego, że nie odmawiał nikomu zasadniczej zdolności do uczestnictwa w ogólnoludzkich, nie specyficznie klasowych wartościach. Tymczasem uznanie tych wartości na serio i doprowadzenia ich do praktycznych konsekwencji *wystarcza*, aby przyjąć perspektywę socjalizmu jako jedyne ich możliwe spełnienie. Dlatego też socjaliści nie powinni, jego zdaniem, rezygnować z żadnych możliwości poparcia swojej sprawy, jakie znajdują poza klasą robotniczą, wśród ludzi, których czysto moralne względy, nie zaś przynależność osobista do proletariatu, skłaniają ku socjalizmowi.

Ponieważ socjalizm określa się, w rozumieniu Jaurèsa, nade wszystko swoimi wartościami ludzkimi, ponieważ jest sprawą moralną, ponieważ w jego idei zawarte jest wszystko, do czego ludzie mniej lub bardziej świadomie, mniej lub bardziej nieporadnie pragnienia swoje wyrażając, od wieków dążyli, tedy zrozumiałe jest, że odpychały go wszelkie interpretacje zakładające nieciągłość kultury i pojmujące przyszłość socjalistyczną świata jako zerwanie z istniejącym dorobkiem ducha. Jaurès wierzył w rzeczywiste przyrastanie wartości duchowych w toku dziejów, w kumulację i ciągłość. Wierzył nawet, że w przyszłej syntezie ostatecznie wszystkie wartości i wszystkie osiągnięcia ludzkie okażą się przyczynkami do jednej i tej samej kultury ogólnoludzkiej, choćby wyrastały z walki, w skłóceniu wzajemnym i nienawiściach. Rozmaite, sprzeczne wzajem lub obojętne sobie prądy, stopią się kiedyś w jego wizji w jeden nurt. Dlatego nie wolno zaprzepaszczać niczego, co duch ludzki stworzył i niczego nie odrzucać bezwględnie. Ta wiara w ostateczną syntezę ducha jest najbardziej charakterystyczną cechą myślenia Jaurèsa i ona to sprawia, że niekiedy, w entuzjastycznych swoich porywach, wydaje się on panglossem socjalizmu; wierzy, że nauka i religia, idealizm i materializm, wartości narodowe i wartości klasowe, jednostka i społeczeństwo, duch i materia, człowiek i przyroda – wszystko ostatecznie okaże się syntetyzowalne; podobnie w drodze ku

tej syntezie można uzgodnić idee rewolucji i ewolucji, działać na jej rzecz przez walkę polityczną i wychowanie moralne, odwoływać się do interesów szczególnych proletariatu i do powszechnych wartości ludzkich, oddziaływać na uczucia ludzkie i na intelekt.

Ale, co więcej, ciągłość postępu ujawni się nie dopiero w owej syntezie ostatecznej; można ją i teraz wyśledzić, badając stopniowe zwycięstwa tej samej idei, która w socjalizmie znajdzie spełnienie. Innymi słowy, postęp dotychczasowy nie ogranicza się tylko do najbardziej widocznej, technologicznej przemiany społeczeństwa. Możemy rozważać dzieje ludzkie jako nieustający, skuteczny napór fundamentalnych wartości ludzkich, które coraz doskonalsze – lecz nigdy całkiem doskonałe do tej pory – znajdują dla siebie formy. Jeśli więc można powiedzieć, że Jaurès dzielił z Marksem wiarę w ostateczne pojednanie spraw ludzkich w przyszłym świecie socjalistycznym, a także wiarę, iż zarówno minione dzieje, jak bieżące walki społeczne nabierają sensu dopiero przez odniesienie do tej perspektywy, to jednak w tym znaczeniu doktrynę Marksa przeinaczał, że zakładał ciągłość i *kumulację* wartości w całej historii dotychczasowej i zdawał się nie przyjmować do wiadomości owej charakterystycznej, Heglowsko-Marksowskiej wizji historii, która przygotowuje przyszłą syntezę, ale postęp urzeczywistnia przez jego „złą stronę". Jaurès, słowem, wierzył w nieprzerwaną kapitalizację wartości duchowych i społecznych, w ruch nieustannie wstępujący dziejów, nie zaś w pęd ku przepaści, z którego potem, w blasku gwałtownej Apokalipsy, wyłoni się wielkie odrodzenie.

2. *Wiadomości biograficzne*

Całe życie polityczne Jaurèsa mieści się w epoce II Międzynarodówki i kończy się dokładnie w momencie jej upadku. Jean Jaurès urodził się w prowansalskim mieście Castres 3 września 1859 roku, gdzie w miejscowym liceum zdobył średnie wykształcenie. Studiował następnie w Paryżu, w 1878 r. dostał się do École Normale i w 1881 r. ukończył ją agregacją jako trzeci na liście; drugim był rówieśnik jego, Henri Bergson, pierwszym zaś człowiek, którego nazwisko nie pojawiło się więcej nigdy w życiu francuskim, jako że rychło umarł. W tymże roku zaczął pracę nauczycielską jako profesor filozofii w liceum w Albii, a w dwa lata później – jako wykładowca uniwersytetu w Tuluzie. W 1885 roku po raz pierwszy wybrany został posłem, kandydując jako republikanin, a więc obrońca republiki przeciwko klerykalnym i monarchistycznym jej niszczycielom. Od tego czasu, również dzięki politycznej aktywności w Izbie, zaczął Jaurès stopniowo przyswajać sobie idee socjalistyczne, które traktował – od początku i niezmiennie – jako konsekwentne rozwinięcie idei republikańskich, zartykułowanych w ogniu Wielkiej Rewolucji. W następnych wyborach, w 1889 roku, pobity został przez konserwatywnego przeciwnika, wrócił przeto na uniwersytet w Tuluzie i w ciągu następnych dwóch lat przygotował swoje obie tezy doktorskie. Teza główna, *De la realité du monde sensible* (1891, II wyd. 1902) była rozprawą filozoficzną w

ścisłym, technicznym słowa znaczeniu i jest istotna jako wyraz fundamentalnych tendencji metafizycznych w myśleniu Jaurèsa, które dla rozumienia jego społecznych postaw są ważne. Druga teza, łacińska (*De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel*, 1891; pierwszy przekład francuski pt. *Les origines du socialisme allemand* wyszedł w 1892 r. w „Revue Socialiste") jest bardziej bezpośrednio związana z kręgiem zainteresowań socjalistycznych autora, przedstawia bowiem własną interpretację źródeł filozoficznych, z których wyrosła społeczna teoria Marksa i Lassalle'a. W tymże czasie zaczął Jaurès publicystykę socjalistyczną, głównie na łamach „Dépêche de Toulouse". Kiedy ponownie i tym razem skutecznie kandyduje w wyborach do Izby w 1893 roku, występuje już jako socjalista – nie tylko w tym sensie, iż uznaje podstawowe wartości socjalistycznego społeczeństwa, ale również w tym, że jest przeświadczony, iż los tych wartości jest zależny od walki klasy robotniczej. W czasie tej kadencji poselskiej Jaurès staje się jednym z uznanych przywódców parlamentarnych francuskiego ruchu socjalistycznego. Od tego czasu aż do wybuchu wojny życie jego jest integralną częścią historii Francji. W podstawowych sporach tych czasów – w sprawie Dreyfusa, w sprawie Milleranda, w sprawie wojny i pokoju, w sprawie marokańskiej, w kwestii kolonialnej, w sprawie roli i sensu Międzynarodówki, głos Jaurèsa był zawsze donośny, a nieraz rozstrzygający. W większości kwestii jego stanowisko może być odniesione do ogólnofilozoficznych założeń, które – jak się wydawało nieprzerwanie – były w jego umyśle obecne. Jeśli zaangażowany był w sprawę Dreyfusa w sposób tak całkowity i wolny od taktycznych względów, to dlatego, iż – w przeciwieństwie do Guesde'a – był zdania, że ruch socjalistyczny musi być rzecznikiem wszelkiej sprawy, w której prawa ludzkie są pogwałcone, niezależnie od tego; kto i w imię jakich interesów jest ofiarą gwałtu. Stanowisko to z kolei podyktowane było wiarą w socjalizm jako nosiciela wszystkich wartości ludzkich – przy czym nie dopiero „po rewolucji", ale aktualnie powołanego do tej roli. Jeśli, ku zgorszeniu całej lewicy socjalistycznej, poparł – po licznych wahaniach – udział Milleranda w rządzie, to również z tej racji, iż wydawało mu się, że nie należy rezygnować z żadnej formy wpływania na istniejące formy życia społecznego, ani, w imię zasady strategicznego ekskluzywizmu, odmawiać współpracy z przeciwnikami klasowymi, jeśli w sprawach poszczególnych może to obiecywać korzyści. Przeciwnicy socjalistyczni zarzucali mu systematycznie rezygnację z klasowego punktu widzenia i gotowość do wszelkich, najbardziej wątpliwych sojuszów, jeśli mogą być doraźnie skuteczne. Zarzucali mu reformizm i oportunizm. Jaurès z pewnością nie był reformistą w tym znaczeniu, w którym reformizm zakłada rezygnację z „celu ostatecznego" i koncentrację uwagi wyłącznie na bieżących, cząstkowych interesach klasy robotniczej. Przeciwnie, mało kto był równie jak on niestrudzony w powtarzaniu, przy każdej okazji, założeń fundamentalnych i celów ostatecznych ruchu socjalistycznego. Oczywiście, traktował reformy – w odróżnieniu od rewolucyjnych syndykalistów i skrajnej lewicy Międzynarodówki, ale w zgodzie z większością centrystycznych przywódców – nie tylko jako przygotowawcze zabiegi w oczekiwaniu decydującego starcia, ale przy-

pisywał im sens samoistny dla użycia robotników tutaj i teraz. Ponadto jednak nie uważał, że proletariat skupia w swoim położeniu wszystkie wartości, jakie społeczeństwo może wyprodukować, gdyż wartości ogólnoludzkie z definicji nie mogą być przywilejem jednej klasy, choćby ona właśnie, dzięki swej uprzywilejowanej pozycji historycznej, obiecywała ich spełnienie doskonałe. Koncyliatorstwo, skłonność do kompromisów, gotowość do cząstkowych porozumień, nie miały być, w jego rozumieniu, oportunizmem taktycznym, okupionym rezygnacją z „zasad", ale wyrazem wiary w siłę idei socjalistycznej, która zmusza nawet swoich przeciwników, by w wielu sprawach przyznawali jej rację, a wobec tego zdolna jest znajdować poparcie poza swoim głównym miejscem rozruchu, to jest klasą robotniczą.

W wyborach 1898 roku, w ogniu sprawy Dreyfusa, Jaurès przepadł, podobnie zresztą jak Guesde. Wrócił jednak do parlamentu w cztery lata później. Działał głównie jako mówca parlamentarny i wiecowy oraz autor niezliczonej ilości rozpraw i artykułów na wszystkie tematy związane z ruchem socjalistycznym i bieżącą polityką. Nie miał już czasu na produkcję wielkich dzieł i większość tomów, jakie następnie wydał, są to zbiory artykułów i broszury polemiczne. Należą tutaj: *Les Preuves* (1898), kolekcja pism poświęconych sprawie Dreyfusa; *Études socialistes* (1901, II wyd. 1902) – najbardziej na sprawach teoretycznych skoncentrowany wybór; *Action socialiste* (1897); rozprawa o armii ludowej (*L'organisation socialiste de France. L'armée nouvelle*); zbiorowo przygotowywana pod redakcją Jaurèsa i częściowo przez niego sporządzona *Histoire socialiste de la Révolution Française* (wydana w zeszytach w latach 1879-1900; części przez Jaurèsa napisane wydał osobno A. Mathiez w latach 1922-24). Liczne artykuły rozsiane po wielu pismach (m.in. „Revue socialiste", „Mouvement socialiste", „Humanité", „Petite République", „Matin", „Revue de Paris") nie zostały zgromadzone dotąd w pełnej edycji. Zbiorowe wydanie dzieł, rozpoczęte w 1931 roku pod redakcją M. Bonnafous, obejmuje dziewięć tomów, lecz nie zostało ukończone.

Ostatnie lata życia Jaurésa przebiegały pod znakiem nadciągającej wojny, na której skupiała się uwaga wszystkich europejskich działaczy socjalistycznych. Zginął z rąk zamachowca-nacjonalisty w paryskiej kawiarni 31 lipca 1914 r., a więc w ostatnim dniu dziewiętnastego stulecia. Należał z pewnością do najbardziej wszechstronnych i najbardziej ruchliwych umysłów ruchu socjalistycznego; starał się interesować wszystkim i znać się na wszystkim, co dotyczyło życia społecznego i kultury duchowej. Był przedmiotem niezliczonych napaści zarówno w ruchu socjalistycznym, jak poza nim; wedle mnóstwa świadectw budził jednak spontaniczną sympatię wszystkich, z którymi osobiście się zetknął.

3. Metafizyka powszechnej jedności

W odróżnieniu od większości przywódców socjalistycznych, Jaurès (podobnie jak przed nim Lassalle) był z formacji umysłowej filozofem w „technicznym" sensie słowa. Pierwsze i jedyne jego dzieło filozoficzne *O rzeczywistości*

świata zmysłowego nie zdradza jednak najmniejszych śladów kontaktu z tradycją marksistowską, a inspirowane jest przez problematykę neokantowską, w szczególności przez dzieło J. Lachelier. Nie znaczy to, by filozofia tam wyłożona nie miała żadnego związku z późniejszą aktywnością pisarską i polityczną autora, przeciwnie, może ona uchodzić za rodzaj metafizycznej podstawy tej aktywności. Ale też w związku tym ujawnia się stosunek Jaurèsa do marksizmu całkiem inny aniżeli w przypadku ortodoksów. Jaurès stał się socjalistą nie dzięki studiom nad marksizmem, ale dzięki impulsom moralnym, które poruszały go znacznie wcześniej, niż o marksizmie usłyszał. Marksizm nie był dlań filozofią czy metafizyką, ale artykulacją teoretyczną ruchu socjalistycznego, nie zależało jednak Jaurèsowi nigdy na tym, aby teoria ta dawała narzędzia poznawcze dla rozstrzygania wszystkich problemów. W tym sensie marksistą nigdy nie był.

Filozoficzne *opus magnum* Jaurèsa, pisane w rozwlekłej retoryce, typowej dla wychowanków École Normale, jest manifestem koncyliatorstwa metafizycznego, które chce znaleźć racje dla niemal wszystkich ważnych, skłóconych stanowisk filozoficznych i ukazać niepełność tych racji w uniwersalnej teorii bytu. Jest to właściwie rodzaj ewolucjonistycznego panteizmu, który jednak nie chce poświęcać bytu osobowego na rzecz absolutu, ale rewindykuje prawa subiektywności jednostkowej wewnątrz powszechnego ruchu świata ku ostatecznej jedności. Kiedy Jaurès usiłuje rozstrzygnąć klasyczny spór o „prymat" percepcji zmysłowej lub oglądu intelektualnego, stanowisko jego wydaje się rodzajem popularnego kantyzmu: ponieważ jakości zmysłowe ukazują się w związkach trwałych, umysł zmuszony jest traktować przedmioty jako substancje, a idea substancji obecna jest w każdym umyśle – również tych filozofów, którzy ideę tę pozbawiają zasadności. Umysł z pewnością nie wytworzyłby był idei substancjalnej jedności rzeczy, gdyby nie podsuwała mu jej percepcja zmysłowa. Ale sama percepcja nie może wyprodukować idei substancji: bez pracy umysłu jako wytwórcy idei, przedmioty nie mogłyby się ujawniać jako substancje. W tym sensie to, co realne i to, co umysłowo dostępne, *le réel* i *l'intelligible*, są tym samym.

Jednakże Jaurès wykracza poza ten, czysto epistemologiczny, punkt widzenia ku pozytywnej metafizyce, która nie mieści się w Kantowskim krytycyzmie. Umysł nie jest twórcą organizacji świata, ale też, z drugiej strony, nie odzwierciedla jej po prostu dzięki percepcji. Percepcja ładu, który wiąże byt cały, możliwa jest dlatego, że umysł jest sam tego ładu częścią, wytworem i współsprawcą. Rozmaite formy i różne poziomy uniwersalnej organizacji układają się w całość celową, zmierzającą w jednym kierunku: systemy gwiezdne, związki chemiczne, świat organiczny i świat swoiście ludzki – wszystko to tworzy ewolucyjną całość rozumną, która w ruchu swym zmierza ku boskiemu celowi powszechnej harmonii. Na najwyższym poziomie bytu rzeczywistość i myśl są tym samym, świat i duch zbiegają się w jedności. Jedność ta jest *warunkiem* sensu każdego fragmentu świata, ale też nadaje ów sens *każdemu* fragmentowi. W rzeczywistości nie ma przypadku – przypadek jest tylko wyrazem nieporadności umysłu w obliczu zdarzeń, gdzie wiele różnych praw

współdziała. Samo odrzucenie przypadkowości nie wystarcza jednak, by wykryć sens istnienia. Nie wystarcza, co więcej, również przyjęcie celowości przemian – w czym też różni się Jaurès od Lacheliera. Trzeba ponadto założyć kategorię postępu, w którym wszystkie zdarzenia na swój sposób uczestniczą, a kategoria ta nie jest zawarta w samej idei celowości. Trzeba też przyjąć odróżnienie potencjalności i aktualności, które jest warunkiem idei postępu. Realność każdego zdarzenia poszczególnego jest określona tedy nie przez sam jego związek przyczynowy – a nawet nie tylko przez związek celowy – z innymi zdarzeniami, ale również przez to, że zdarzenie uczestniczy w postępującej realizacji absolutu, w ruchu rozumnym ku ostatecznej harmonii. Rzeczywistość jest tym właśnie – absolutem żywym i rosnącym. Rozum ludzki, który chwyta sens stawania, jest sam tego stawania współczynnikiem i takim współczynnikiem jest ów akt rozumienia, który odsłania sens. Nie ma zatem, ściśle biorąc, prymatu prawdy lub rozumu względem bytu, albowiem „w ostateczności" są one jednym i tym samym, byt afirmuje sam siebie tylko dzięki temu, że przybiera postać umysłu.

Badając kolejno różne formy elementarne życia umysłowego i świata fizycznego, Jaurès stara się odsłonić sensowność wszystkiego, co doświadczenie i rozum dają nam spotkać, ale sensowność ta zawsze uchwytna jest przez odniesienie do sensowności eschatologicznej. Oto przykład: Jaurès zastanawia się nad tym, dlaczego przestrzeń ma trzy wymiary, nie zaś mniej ani więcej i odpowiada, że dzieje się tak dlatego, aby spełniony był postulat wolności w świecie. Gdyby przestrzeń mianowicie była jednowymiarowa, to zmiana wszelka mogłaby mieć tylko formę ruchu wstecz albo naprzód, a więc – w porządku celów – możliwe byłoby tylko bezwzlgędne zbliżanie się lub bezwzględne oddalanie od celu ostatecznego, dobro niewolnicze lub zło absolutne. Wolność wymaga zaś, by ruch mógł odstąpić od prostolinijności, ale odstąpienie to musi być takie, by mogło się odbywać w kierunku „najmniej przyjaznym", a więc po prostopadłej do danej linii. Lecz wolność wymaga także, by tych prostopadłych było nieskończenie wiele. Otóż zbiór nieskończenie wielu prostopadłych do danej prostej zakłada układ trójwymiarowy „... i te trzy wymiary są niezbędne i wystarczające zarazem, wyrażają one bowiem w porządku ilości ekstensywnej wolność nieskończoną nieskończonej aktywności" (*De la realié...*, str. 32).

Punktem wyjścia metafizyki Jaurèsa jest byt samotożsamy (nie zaś idea bytu, jak podkreśla), a więc byt w sensie Parmenidesa i Hegla. Wszystkie formy istnienia cząstkowego zrelatywizowane są do bytu w sposób bliżej nieokreślony, ale w relatywizacji tej nie ma już miejsca na odróżnienie pozornego i realnego istnienia: wszystko, co wydaje się pozorem lub złudą, ma własny rodzaj istnienia, w szczególności subiektywność ludzka. Nawet marzenia senne nie są po prostu złudą; skoro są percypowane, mają pewien rodzaj realności. Świadomość nie redukuje bytu do złudzenia ani sama nie jest złudzeniem lub tylko ulotnym przejawieniem bytu. Przeciwnie, skoro świadomość – drogą Kartezjańską – może dotrzeć do bytu zaczynając od samej siebie, skoro we wnętrzu swoim może byt odkryć, to przyświadcza tym samym, że jej własne istnienie

jest nie tylko faktem, ale koniecznością. Wrażenia nie są mniej, chociaż są inaczej, realne aniżeli ruchy fizyczne, które w nich przybierają formę subiektywną. Ewolucja bytu zagarnia wszystko, wszystkiemu nadaje znaczenie i wszystko niejako usprawiedliwia. Zmierza ona ku jedności zupełnej, w której wszelako nie zatraca się bogactwo zróżnicowania, jakie byt wytworzył w rozwoju. Jedność ta jest Bogiem, a o Bogu powiedzieć można, że obecny jest ponad światem, lecz także *jest* światem w pewnym znaczeniu: jest on „ja" wszystkich „ja", prawdą wszystkich prawd, świadomością wszystkich świadomości. Świadomość ludzka potrzebuje Boga i znajdzie go, wbrew sofistom, podobnie jak potrzebuje sprawiedliwości i znajdzie ją, wbrew sceptykom. Wiara nie jest wyrazem słabości ani ignorancji; przeciwnie, ludzie bez wiary lub bez potrzeby wiary to miernoty.

Nie wydaje się, by rozprawa Jaurèsa powstała pod wpływem filozofii Heglowskiej, chociaż pod pewnymi względami zdradza podobną tendencję; w szczególności Heglowska jest myśl, że akt rozumienia bytu musi być ujęty jako „moment" rozwoju samego bytu, to jest, że myśl ani bytu do iluzji nie redukuje ani nie jest tylko „odzwierciedleniem" jego wędrówki, ale przez to, że potrafi tę wędrówkę zrozumieć, sama w niej – jako współczynnik niezbędny – uczestniczy. Nie wydaje się wszakże, by Jaurès znał, pisząc swoje dzieło, Heglowską *Fenomenologię*; w drugiej, w tym samym czasie powstałej rozprawie, poświęca wprawdzie uwagę Heglowskiej doktrynie, lecz zajmuje się tylko filozofią państwa. Przypuszczalnie ogólna idea fundamentalnej jedności bytu zartykułowała się w jego umyśle pod łącznym wpływem Spinozy i francuskiego neokantyzmu. Natomiast ewolucyjne ujęcie absolutu, tak uderzająco podobne do myśli, które można odnaleźć w panteizmie chrześcijańskich neoplatoników, bardziej jest bodaj samodzielnie wypracowane, aniżeli przeniesione z tradycji. Czytane dzisiaj dzieło Jaurèsa zdaje się przywodzić na myśl kosmologię i kosmogonię Teilharda de Chardin. Jeśli zasługuje na uwagę, to nie dlatego, by odegrało jakąkolwiek rolę w dziejach marksizmu, nie odegrało bowiem żadnej, ale dlatego, że dla Jaurèsa samego jego panteistyczna metafizyka była przesłanką jego socjalistycznego akcesu i bynajmniej w późniejszej twórczości nie została zapomniana. Wielokrotnie – w mniej lub bardziej popularnej formie – Jaurès powraca do tych samych idei, które wyłożył był w swej doktorskiej dysertacji. W tym samym czasie, kiedy ją pisał, wyraził w popularnym artykule w „Dépêche de Toulouse" (15 X 1890) myśl, która niejako streszcza całość jego społecznych i religijnych nadziei. Kiedy zatryumfuje socjalizm, powiada, kiedy zgoda powszechna, radość i godność ludzka zakwitną, wówczas ludzie „lepiej pojmą głęboki sens życia, którego tajemnym celem jest zgodność wszystkich świadomości, harmonia wszystkich sił i wszystkich wolności. Pojmą lepiej i pokochają historię, gdyż będzie to ich historia, jako że staną się dziedzicami całego rodzaju ludzkiego. Wreszcie i wszechświat lepiej pojmą: widząc bowiem w ludzkości tryumf świadomości i ducha, poczują rychło, że wszechświat ten, z którego wyłoniła się ludzkość, nie może być w istocie swej brutalny i ślepy, że wszędzie jest duch i wszędzie dusza, i że wszechświat sam jest tylko niezmiernym a niejasnym dążeniem do ładu, do piękna, do

wolności i do dobroci". W przemówieniu parlamentarnym z 11 II 1895 r., gdy bronił świeckości szkoły, zastrzegał się, że rozumie nowe pokolenie, które – z pomocą Spinozy i Hegla – szuka dróg uzgodnienia naturalizmu i idealizmu, sam bowiem nie podpisuje się bynajmniej pod doktryną, która usiłuje wyjaśnić świat przez materię, *„cette suprême inconnue"*: bynajmniej też nie uważa wielkich religii za dzieło wyrachowania lub oszustwa; chociaż bowiem były one wyzyskiwane dla celów klasowych, to jednak wyrosły z natury człowieczeństwa i zawierają niejako wezwanie ku przyszłości, które, być może, zostanie wysłuchane. W rozprawie *Socjalizm i wolność* z 1898 roku wraca do tych samych myśli. Przyszły ustrój, powiada, będzie najwyższą afirmacją praw jednostki i w tym sensie zerwie z chrześcijaństwem, że nie będzie pojmował Boga jako transcendentnego władcy, panującego nad ludźmi. Mimo to umysł ludzki nie poprzestanie zapewne na samej negacji. Wielu socjalistów, zauważa, zmierza w kierunku idealistycznego monizmu; pojmują oni świat jako całościowy ruch ku harmonii, w którym rozwój ludzki i rozwój natury zbiegają się we wspólnym celu. Socjalizm przyniesie nie tylko jedność między ludźmi, ale także jedność ludzi z wszechświatem. „Nadejście socjalizmu stanie się jakby wielkim objawieniem religijnym. Czy nie będzie to zakrawało na cud, że ludzkość, wyrosła w brutalnych warunkach naszej planety, potrafi osiągnąć sprawiedliwość i wiedzę, że przez ewolucję w przyrodzie człowiek wzniesie się ponad przyrodę, to znaczy ponad gwałt i walkę, że ze zderzenia sił i instynktów wyłoni się harmonia dążeń? I jakżeż człowiek nie miałby sobie zadać pytania, czy na dnie tych spraw nie leży jakaś tajemnica jedności i dobra i czy świat nie ma utajonego sensu?... Rewolucja dokonana w imię sprawiedliwości i dobroci przez tę część przyrody, którą wczoraj była ludzkość, stanie się jakby wyzwaniem i sygnałem dla samej przyrody. Czemuż nie miałaby ona cała dążyć do tego, żeby wydostać się z nieświadomości i nieładu, skoro potrafiła już w ramach ludzkości osiągnąć świadomość, wiedzę i pokój? Tak oto z wyżyn swojego zwycięstwa ludzkość rzuci słowa nadziei w samą głąb natury i będzie nasłuchiwała, czy nie odezwie się echem pełen przeczuć głos powszechnego pragnienia".

Podobne rozważania znajdziemy w wykładzie *Sztuka a socjalizm* z 13 IV 1900 r. i w innych pismach. Ich filozoficzna tendencja jest wyraźna. W oczach Jaurèsa idea socjalistyczna jest częścią sensownego ładu bytu, który zmierza ku uniwersalnej harmonii i dążeniem tym nadaje znaczenie wszelkiej walce i wszystkim cierpieniom ludzkiej historii. Jest to perspektywa religijna – i Jaurès sam nie odmawiał jej tej nazwy – chociaż nie chrześcijańska, lecz panteistyczna raczej. Nieświadomie jak gdyby, Jaurès odtworzył w swoim rozwoju myślowym zawikłaną drogę, która od neoplatońskiego panteizmu wiedzie do Marksowskiej soteriologii, chociaż dla Marksa samego tylko ostatni człon tej drogi z poprzedzającego go łańcucha, człon Heglowski, był naprawdę ważny. Soteriologia Jaurèsa powraca do owych wcześniejszych członów, które u Marksa są nieobecne. Idea powrotu do jedności człowieka i natury dochodzi wprawdzie do głosu we wczesnych Marksowskich pismach, ale jej sens jest inny: przyroda nie ma żadnego sensu, który człowieka poprzedza; człowiek

nie jest tym, który w swoim rozwoju duchowym *ujawnia* duchowość natury, jej utajone aspiracje czy jej dobroć i mądrość nieświadome, ale aktem własnej mądrości przyrodę niejako w sens ludzki wyposaża. Jeśli duch jest dziełem przyrody, to jednak nie staje się przez to objawieniem przyrody jako ducha. Również socjalizm nie jest dziełem uczucia, a tym mniej uczucia, które by ożywiało bezwiednie ruch wszechświata. Marks nie mógłby nigdy powiedzieć, że rewolucja socjalistyczna dokonuje się „w imię sprawiedliwości i dobroci", gdyż ani dobroć ani nawet sprawiedliwość nie współtworzą sensu dziejów ani same w historii nie uczestniczą. Wiara w ład świata celowo związany jest, oczywiście, obca marksizmowi, chociaż właśnie ta wiara była dla Jaurèsa impulsem, który go ku marksizmowi zwrócił. Dlatego też Jaurès wierzył, że z perspektywy najbardziej rozległej okaże się, iż między naukową wiedzą o świecie a religijnością panteistyczną nie ma konfliktu. Nie był to ten rodzaj religijności, który dominował u saint-simonistów i przejął właściwie podstawowy korpus chrześcijańskich wierzeń. Ale Jaurès zdawał się sądzić, że soteriologia historyczna jest próżna, jeśli nie jest częścią soteriologii uniwersalnej bytu. Podobnie jak większość panteistów wierzył w zbawienie powszechne świata i w pojednanie zupełne wszystkich rzeczy, a więc nie wierzył w realność zła.

4. *Siły kierownicze historii*

Podobnie jak w ogólnometafizycznych rozważaniach, Jaurès również w filozofii dziejów widział drogę uzgodnienia przeciwstawnych na pozór interpretacji: idealizmu historycznego i marksizmu. W przedmowie do *Historii socjalistycznej...* wywodził, że historia ma „podstawy" ekonomiczne, że jednak siły ekonomiczne działają na ludzi, a ludzie w ruch dziejowy wpisują rozmaitość swych namiętności i idei, przy czym żyją nie tylko w środowisku socjalnym, ale także kosmicznym. Jest z pewnością zależność między ewolucją form ekonomicznych a ruchem idei, ale zależność ta nie wyjaśnia wszystkiego. Wszakże Marks wierzył, że przyszła ludzkość będzie własną wolą określała swój rozwój; nie dzieje się tak dzisiaj, ale i dzisiaj duchy wyższe wznoszą się ku wolności, a godność ducha ujawnia się w dziejach coraz silniej. Przyznawał, że jego rozumienie historii jest „materialistyczne z Marksem i mistyczne z Micheletem". Michelet jako historyk Francji, ale nade wszystko historyk Wielkiej Rewolucji, był dla jego pojmowania dziejów ważny, o ile ujawniał siłę zbiorowego natchnienia w wielkich wydarzeniach.

W krytyce swojej Jaurès często wypowiada się w tym samym duchu, jak wielu współczesnych mu marksistów. Krytykuje zatem taką interpretację materializmu historycznego, wedle której wszystkie szczegóły procesu historycznego miałyby być wytłumaczalne bez reszty działaniem technologii, która, za pośrednictwem zmian w systemie własności, produkcji i wymiany, zmienia także stosunki między klasami oraz całość „nadbudowy" ideologicznej. Powiada zatem (w wykładzie z 10 II 1900 pt. *Bernstein i ewolucja metody socja-*

listycznej), że poszczególne dziedziny ludzkiej aktywności duchowej mają własną logikę i do pewnego stopnia są niezależne od procesów ekonomicznych. W rozprawce *Socjalizm i wolność* pisze: „Podobnie jak tkacz, zmuszony dostosować się do struktury swojego warsztatu tworzy jednak tkaniny o rozmaitych deseniach i kolorach, tak też historia, posługując się tym samym warsztatem sił ekonomicznych, rozmaicie utkać może losy ludzkie. Forma ekonomiczna warunkuje wszystkie rodzaje ludzkiej działalności, nie znaczy to jednak, że te ostatnie można z niej wydedukować". Jednak wiele innych fragmentów jego dzieł ujawnia, że chodzi mu o coś więcej, aniżeli o „względną niezależność nadbudowy", o której Engels pisał. Chodzi mu także o to, że dzieje ludzkie rozumieć należy jako *ciągły wzrost* wartości idealnych i ciągły wzrost *wpływu*, jaki te wartości na wydarzenia wywierają. Ta ostatnia idea nie mieści się już w historiozofii Marksa, również w jej złagodzonej przez Englesa postaci. W przedmowie do książki Benoit Malon Jaurès wywodzi, że w ludziach obecny jest, na przekór wszystkim konfliktom, instynkt sympatii, wyrażający się w twórczości religijnej i filozoficznej, że instynkt ten dochodzi do pełnego wyrazu w ruchu robotniczym. W wykładzie z grudnia 1894 roku o idealistycznym i materialistycznym pojmowaniu dziejów powiada, że ruch historii wyłania się ze sprzeczności między człowiekiem a użytkiem czynionym z człowieka i że granicą tego ruchu jest stan, w którym człowiek używany będzie stosownie do tego, czym jest. „Jest to ludzkość, która realizuje sama siebie poprzez formy ekonomiczne coraz mniej sprzeczne z jej ideą. A w dziejach ludzkich ma miejsce nie tylko ewolucja konieczna, ale także kierunek sensowny oraz sens idealny". Poprzez wszystkie przemiany moralne, zachodzące pod presją sił ekonomicznych, ludzkość przechowuje pewien niezmienny impuls i trwałą nadzieję odnalezienia samej siebie. Nie ma sprzeczności między materializmem i idealizmem historycznym: historia poddana jest ciśnieniu praw mechanicznych, ale jest też dążeniem moralnym, poddanym prawu idealnemu. Jaurès przypomina Marksowską krytykę Benthama i sądzi, że marksizm sam nie miałby sensu, gdyby był opisem obojętnych „konieczności" dziejowych, nie zaś także afirmacją wartości ludzkich, jakie socjalizm obiecuje. Urągałoby to zdrowemu rozsądkowi wierzyć, że ideał socjalistyczny może się sam niejako wyprodukować, bez entuzjastycznej wiary ludzi w tenże ideał. Kapitalizm przygotowuje wprawdzie socjalistyczne formy życia i zarysowuje sam kontury przyszłości, nie można jednak przypisywać ewolucji dziejowej cech przyrodniczej konieczności. Nie byłoby socjalizmu bez tych sił, które kapitalizm w ruch wprawił, w technice, w organizacji pracy, w formach własności; ale nie byłoby go także bez świadomej woli ludzkiej, ożywionej wielkim pragnieniem wolności i sprawiedliwości, a czerpiącej z tych pragnień dosyć energii, by możliwości, jakie kapitalizm otworzył, uczynić rzeczywistością.

Rozważając problem „socjalizm jako konieczność dziejowa" i „socjalizm jako wartość", Jaurès nie ucieka się właściwie do kategorii typowych dla tak zwanego etycznego socjalizmu; nie stawia pytania „skąd wiemy, że mamy aprobować wartości socjalizmu, zakładając, że znamy socjalizm jako nieuchronny wynik praw dziejowych?" Pytanie to nie jest mu potrzebne, ponie-

waż, w przeciwieństwie do neokantystów, odrzuca dualizm powinności i bytu i sądzi, że potrafił go przezwyciężyć w swojej panteistycznej teorii rozwoju. Skoro świat rozwija się w całości wedle praw idealnych, określonych „ostatecznie" przez przyszłą harmonię; skoro dobro, piękno i miłość nie są immanentne względem historii ludzkiej, ale utajone są w rozmachu twórczym samej natury, ludzkość zaś doprowadza do skutku i do pełni boskie potencje bytu, to przewidywanie przeznaczeń świata nie jest czysto intelektualnym aktem, do którego trzeba by „dopisywać" następnie akt moralnej zgody. To, ku czemu ludzie – mniej lub bardziej bezwiednie – w dziejach dążyli i nadal dążą, nie jest ich dowolnym wymysłem, ale artykulacją uniwersalnych aspiracji bytu. Są oni cząstkami przyrody nie tylko jako organizmy, ale także jako istoty czujące, myślące i pragnące; z chwilą, gdy wiedzą o tej jedności własnej z kosmosem, ich rozumienie samych siebie jest zarazem akceptacją natury i jej – nieuchronnie dobroczynnych – konieczności. Nie ma przeciwieństwa między obojętnym biegiem natury, poddanej mechanicznym prawom a regułami moralnymi, które by z innych źródeł pochodziły aniżeli teoretyczne poznanie; tym samym dualizm i niezależność między tym, co jest i tym, co być powinno, przestaje istnieć.

Również Marks nie przyjmował Kantowskiego dualizmu. Nie znaczy to jednak, że w tym punkcie Jaurès jest wierny Marksowi. Marks wierzył wprawdzie, że w ostatniej fazie „prehistorii", to jest w ruchu proletariatu, który przygotowuje ogólnoludzką rewolucję, dualizm konieczności i wolności znika, a to, co jest nieuchronnością dziejową, realizuje się poprzez swobodną działalność rewolucyjną. W tym sensie usunął, czy sądził, że usunął Kantowski dualizm. Jednakże nie usunął tym samym przypadkowości „dobra" ze względu na „konieczność". Innymi słowy, pytanie o to, dlaczego to, co jest historycznie konieczne, ma być jednocześnie dobrem ludzkim, nie może być rozstrzygnięte, a zapewne nawet nie może być postawione w perspektywie Marksowskiej. Jest tak dlatego, że fakt, iż owa „konieczność" jest zarazem „dobrem", jest przypadkowy. Znaczy to, że ani konieczność dziejowa socjalizmu nie jest ugruntowana faktem, że socjalizm jest wartością dla ludzi, ani – odwrotnie – wartość socjalizmu nie może być uzasadniona faktem jego *quasi*-przyrodniczej konieczności. Obie te okoliczności są logicznie i historycznie niezależne, to jest każda z nich jest przypadkowa ze względu na drugą; nie ma przecież żadnego „prawa" bytu, mocą którego człowiek „musi" osiągnąć wyzwolenie czy pojednanie z samym sobą i z naturą; w samym fakcie „konieczności" dziejowej nie zawiera się *a priori* nic, co by sprzeciwiało się idei, że losem człowieka jest wiecznie znosić niewolę, nędzę i nieszczęścia. Również okoliczność, że ludzie pragną uwolnić się z niewoli i nędzy wcale nie daje pewności, że im się to uda, albowiem realny bieg dziejów nie zależy od naszych pragnień. Chociaż więc w ostatniej swej fazie ruch przemian nie jest już dziełem anonimowych „praw", ale dziełem woli rewolucyjnej, to jednak skuteczność tej woli nadal nie jest zależna od tego, że jest to wola sprawiedliwości i wolności, ale zależna jest od „obiektywnych" okoliczności. W tym znaczeniu można powiedzieć, że fakt, iż konieczność okaże się w końcu dobroczynna, jest przy-

padkowy; po prostu tak się zdarzyło, że prawa historii sprzyjają temu, co ludzie uważają lub przynajmniej będą uważać za swój cel subiektywny i co zarazem, niezależnie od ich opinii, będzie rzeczywistym spełnieniem człowieczeństwa. Jaurès natomiast chciałby tę przypadkowość usunąć, ponieważ w jego wizji celowo kwitnącego bytu nie ma miejsca na konieczność *obojętną*, ale rozumny zamysł i przemożna siła przyciągająca dobra określają kierunek rozwoju *całego* wszechświata. W żadnym punkcie swej ewolucji wszechświat nie jest więc siłą ślepą, którą ludzie mają tylko na własny użytek okiełzać lub eksploatować. Krótko mówiąc, Jaurès wierzy, że byt chce tego, czego i my chcemy, a zbieżność ta nie jest przypadkiem, lecz wynika z miejsca człowieka w porządku bytu i w szczególności stąd, że ludzkie tęsknoty i pragnienia wyrażają w sposób artykułowany to, co jest nieartykułowaną aspiracją całego universum.

5. *Socjalizm i republika*

Łatwo zauważyć, jak ściśle związane są polityczne reakcje Jaurèsa z jego filozofią. Ponieważ przyjmuje on ciągłość postępu na wszystkich obszarach życia ludzkiego i ponieważ sądzi, że można nadać wspólny sens całej historii, tedy wierzy również, że obiecane przyszłe społeczeństwo wyzwolonych nie będzie radykalną negacją istniejących form, ale ich kontynuacją i niejako rozwinięciem wartości, które, acz w sposób niepełny, pączkują już w dzisiejszym świecie. Wyraża to w myśli, nieustannie w różnych wariantach powtarzanej, że socjalizm jest pełną realizacją zasad, które wypracowała już historia i które w szczególności były ideową podstawą Wielkiej Rewolucji. W deklaracji praw człowieka i w konstytucji 1793 roku zawarte są w zarodku wszystkie ideały socjalistyczne, które jednak należało doprowadzić do ostatecznych konkluzji. Wolność, równość i sprawiedliwość wymagają teraz przeniesienia z dziedziny instytucji politycznych na dziedzinę stosunków własności i produkcji – co właśnie jest właściwą treścią socjalizmu. Wolności, które rewolucja zapewniła jednostkom, nie rozciągają się na dziedzinę gospodarki, a zniesienie przywilejów politycznych nie usunęło przywilejów płynących z posiadania. Tymczasem każda osoba ludzka ma takie samo prawo do korzystania z wszystkich środków, jakie ludzkość w ciągu wieków nagromadziła. Otóż, zgodnie z ideą Marksa, praca zakumulowana ma służyć w socjalizmie wzbogacaniu życia ludzi pracujących; w systemie własności prywatnej, przeciwnie, praca żywa służy tylko pomnażaniu pracy zakumulowanej w kapitale. Celem socjalizmu jest podporządkowanie przeszłych zdobyczy – życiu teraźniejszemu. „Życie nie usuwa przeszłości, ale ją sobie poddaje – pisał Jaurès w artykule *Socjalizm i życie* z 7 IX 1891. – Rewolucja nie jest zerwaniem, ale podbojem". Jednakże logika Deklaracji Praw Człowieka była martwa, dopóki proletariat nie wkroczył na scenę polityczną, stąd też plany Saint-Simona i Fouriera musiały spełznąć na niczym. Po 1848 roku wyszło na jaw, że socjalistyczna organizacja społeczna nie może narodzić się z samych marzeń o sprawiedliwości, ale może być tylko

dziełem zorganizowanej klasy robotniczej, która zniesie sprzeczność między polityczną suwerennością ludu a ekonomicznym jego zniewoleniem. Innymi słowy „republika polityczna" doprowadzić musi do „republiki socjalnej", to znaczy do demokracji rozciągającej się na całość życia ekonomicznego.

Częstość, z jaką Jaurès podkreśla swoją interpretację socjalizmu jako kontynuacji, nie zaś negacji republiki, pochodzi nie tylko stąd, iż chciał odpierać antysocjalistyczną krytykę, która w idei kolektywizmu widziała zaprzeczenie swobód jednostkowych, ale również stąd, że w samym ruchu socjalistycznym sprawy te nie były bynajmniej, przynajmniej we Francji, oczywiste. W każdym razie idea socjalizmu jako „radykalnego przeciwieństwa" istniejącego społeczeństwa mogła budzić podejrzenie, że socjaliści chcą znieść burżuazyjną republikę razem z jej demokratycznymi instytucjami albo że pragną zastąpić władzę bankierów i kapitalistów – władzą biurokratów upaństwowionego przemysłu. Ta ostatnia obiekcja była już wówczas często w obiegu, zwłaszcza wśród anarchistów. Dlatego też Jaurès z naciskiem podkreślał, że wartości związane z jednostką ludzką są jedynym miernikiem wartości instytucji społecznych. „...dla socjalistów wartość każdej instytucji odniesiona jest do jednostki ludzkiej. To jednostka utwierdzająca swą wolę wyzwolenia życia i rozwoju, nadaje odtąd moc i żywotność instytucjom i ideom. Ona to jest miarą wszystkiego: ojczyzny, rodziny, własności, ludzkości, Boga. Oto logika myśli rewolucyjnej. Oto socjalizm" (*Socjalizm i wolność*). Jakoż uspołecznienie własności byłoby urągowiskiem ideałów socjalistycznych, gdyby polegać miało na tym, że władcy polityczni otrzymają dodatkowo uprawnienia do zarządzania gospodarką. „Ale przekazanie mężom stanu i członkom rządu, będących i tak już panami narodowych sił zbrojnych i narodowej dyplomacji, rzeczywistego kierownictwa pracą w całym kraju, danie im prawa mianowania na wszelkie kierownicze funkcje, podobnie jak prawa mianowania na stanowiska wojskowe wszystkich stopni, byłoby obdarzeniem kilku ludzi potęgą, przy której potęga despotów azjatyckich byłaby niczym – ta ostatnia bowiem zatrzymywała się na powierzchni życia społeczeństw i nie regulowała samego życia ekonomicznego" (*Organizacja socjalistyczna*). Socjalizm nie zamierza bynajmniej umocnić funkcji państwa jako organizmu przymusu, lecz przeciwnie, oddać zarówno instytucje państwowe, jak produkcję, pod władzę zrzeszonych jednostek. Zniesienie klas oznacza zarazem zniesienie tych interesów partykularnych, które walczą o przewagę w aparacie administracyjnym, a więc zniesienie korupcji tego aparatu i jego funkcji ciemiężycielskich. Wszyscy w takim samym znaczeniu będą pracownikami społecznymi, nie będzie tedy żadnej odrębnej kasty lub grupy pracowników państwowych wynoszących się ponad społeczeństwo. Swoboda pracy i swoboda konsumpcji, wolność słowa i druku, wolność zrzeszania się, wolność nauki i sztuki – wszystko to socjalizm jest w stanie urzeczywistnić nieporównanie lepiej, niż to możliwe w systemie, gdzie wszystkie te swobody ograniczone są przywilejami własności. Nie ma też obawy, powiada Jaurès, że prace odrażające lub uciążliwe nie znajdą w tym systemie chętnych; mogą być opłacane również z punktu widzenia ich nieprzyjemnych stron, a zresztą nic nie sprzeciwia się myśli, że istnieją śmieciarze z po-

wołania. Nie ma też obaw, by uspołeczniona produkcja pozbawiała producentów inicjatywy lub odbierała jednostkom materialne bodźce do zwiększania i ulepszania produkcji, gdyż nietrudno zaplanować system, w którym wzrost wydajności lub pomysłowość będą odpowiednio wynagradzane. Centralizacja wytwórczości nie może być też zupełna; zarówno korporacje zorganizowane wedle gałęzi produkcyjnych, jak instytucje municypalne i regionalne znajdą rozszerzone pole ekonomicznej aktywności. Zarówno w skali krajowej, jak też w skali mniejszych jednostek, wydzielonych wedle zasady geograficznej lub przemysłowej, system reprezentacyjny zapewni wszystkim możliwość nadzoru nad całością życia gospodarczego. Wolność przeto nie zostanie zniesiona, lecz – przeciwnie – rozszerzona niebywale, gdyż podstawowe funkcje społeczne – wytwórczość i rozdział – znajdą się pod społeczną kontrolą. Państwo jako organizacja tych służb publicznych, które wymagają scentralizowanej administracji nie zaniknie wprawdzie, lecz zmieni swój charakter. W tej chwili państwo pełni wprawdzie liczne funkcje ogólnospołeczne, lecz przywileje posiadaczy pozwalają im używać je dla własnych celów; państwo socjalistyczne będzie pełnić wyłącznie te funkcje, które potrzebne są społeczeństwu jako całości i utraci charakter władzy politycznej nad jednostkami – stosownie do tradycyjnej doktryny przez socjalistów powszechnie przyjmowanej. Nie jest celem socjalizmu narzucanie osobnikom ludzkim jakiejkolwiek ogólnej idei szczęścia, lecz – przeciwnie – stworzenie warunków, w których każdy będzie mógł własne wyobrażenia o szczęściu realizować.

Socjalizm przechowuje i utrwala wszystkie wartości, jakie ludzkość wytworzyła w dziejach zbiorowym wysiłkiem i nie chce uronić niczego, co pomnaża godność człowieka, jego wolność, jego energię i jego pragnienie harmonii. W szczególności socjalizm – wbrew pospolitym krytykom – nie znosi bynajmniej ani nie pomniejsza idei narodowej, nie odbiera ludziom ojczyzny i nie pozbawia sensu uczuć patriotycznych. Sławne zdanie z *Manifestu komunistycznego* o robotnikach, którzy nie mają ojczyzny, jest nie więcej niż *boutade*. Powiedzieć, że proletariat, który wywalczył głosowanie powszechne, zdobył dostęp do szkolnictwa i zorganizował się w potęgę polityczną, nie należy do obecnego państwa i narodu, że musi być niczym aż do dnia, gdy się stanie wszystkim, znaczy to walczyć z oczywistościami i unicestwiać zdobycze proletariatu – powiada Jaurès w *Armée Nouvelle* (roz. X). Twierdzenie, że proletariat jest wyłączony z ojczyzny, jest kontrrewolucyjne, gdyż odmawia wartości codziennej walce i cząstkowym zdobyczom, a bez tych zdobyczy codziennych i stopniowych nie będzie nigdy ostatecznego wyzwolenia. Od czasów rewolucji idea narodowa i idea demokratyczna były nierozdzielne, podstawą takiej jednostki jak ojczyzna nie była bynajmniej, jak twierdzą niektórzy, własność ziemska, ale naturalne, niemal fizjologiczne pragnienie ludzi, by żyć we wspólnocie większej aniżeli rodowa, przy czym całość ludzkiego gatunku była zbyt wielka, by zaspokajać tę potrzebę. Socjalizm nie znosi ojczyzny, lecz chce ją rozszerzyć. Abstrakcyjny internacjonalizm, lekceważący odrębności narodowe, jest chimeryczny. Ludzkość nie może zmierzać ku zjednoczeniu inaczej, jak przez federację wolnych narodów. Dlatego jest rzeczą naturalną, że socjaliści bronią

prawa wszystkich narodów do niezawisłości, a międzynarodowy charakter ruchu robotniczego nie kłóci się bynajmniej z uczuciami patriotycznymi i z gotowością do obrony własnego narodu przed zagrożeniem i agresją. Ojczyzna nie jest wprawdzie celem ostatecznym socjalizmu, tym bowiem jest wolność jednostek, ale jest ona niezbędną formą życia, bez której ruch socjalistyczny musiałby zmarnieć. Niepodobna też wyobrazić sobie wyzwolenia społecznego w warunkach zniewolenia narodowego ani ruchu socjalistycznego, który nie tworzyłby się i nie działał w ramach narodowych wspólnot, nim stanie się ruchem międzynarodowym. Szowinizm, nienawiść, wojny, agresje nie tylko nie są konsekwencją idei narodowej, lecz się jej sprzeciwiają. Socjalizm zakłada republikę i socjalizm zakłada Francję, zakłada bowiem wszystkie wartości, jakie ludzkość stworzyła.

Ponieważ tedy pojęcie socjalizmu wchłania wszystko, cokolwiek jest wartością ludzką, tedy można powiedzieć, że z punktu widzenia Jaurèsa wszystko, co kiedykolwiek powstało i za wartość zostało uznane, jest bezwiednie przyczynkiem na rzecz socjalizmu. Nie formułuje on może tej idei w takich słowach, lecz zdaje się wmawiać wszystkim, że właściwie, w głębi duszy, są socjalistami, a jeśli socjalizm atakują, to dlatego, że nie potrafią przemyśleć konsekwencji własnych zasad. Wszyscy – republikanie, anarchiści, chrześcijanie, intelektualiści, patrioci – staliby się socjalistami, gdyby zastanowili się nad tym, w jakich warunkach wartości, które uważają za szczególnie ważne, mogą najlepiej kwitnąć. Również w przeszłości stara się Jaurès wszędzie śledzić mniej lub bardziej świadome dążenia socjalistyczne, ograniczone niewiedzą lub niekonsekwencją. W rewolucji francuskiej znajduje je równie dobrze u babuwistów, jak u jakobinów i u żyrondystów. W rozprawie o źródłach socjalizmu niemieckiego odnajduje zarodki idei socjalistycznych w całej historii niemieckiego idealizmu, od Lutra poczynając. Idea równości chrześcijańskiej torowała drogę idei równości obywatelskiej; walcząc z tyranią Rzymu, Luter uczył lud walki z tyranią w ogóle. Luterańskie pojęcie wolności jako związanej prawem boskim było przyczynkiem do krytyki wolności fałszywej również w dziedzinie stosunków ekonomicznych. Również Kant i Fichte przyczynili się do idei socjalistycznej, jako że potrafili w teoriach swych godzić wolność jednostkową z uprawnieniami państwa i z prawem państwa do regulowania spraw ekonomicznych. Nawet idea Kanta, wedle której własność jest warunkiem obywatelstwa, jest o tyle zgodna z socjalizmem, że najemnicy współcześni, pozbawieni własności, nie są w pełni obywatelami. *Zamknięte państwo handlowe* Fichtego jest także rodzajem moralnego socjalizmu, zakłada bowiem ogólnospołeczną regulację wytwórczości określoną wyłącznie przez dobro powszechne. Źródłem socjalistycznej teorii jest także filozofia heglowska, w szczególności odróżnienie wolności abstrakcyjnej, rozumianej jako dowolny kaprys jednostkowy, od wolności związanej rozumem i prawem uniwersalnym. Pełna wolność odnajduje się nie w liberalnej doktrynie (wolność jednostki w granicach nieszkodzenia innym), ale tam właśnie, gdzie wolność jednostki zawiera w sobie dążenie uniwersalne. Broniąc ograniczonej jedności społeczeństwa, w której przechowują się wartości jednostkowe, poddane prawu rozu-

mu, Hegel niemal doszedł do idei socjalizmu. W końcu Lassalle i Marks pogodzili sprzeczność między moralnym i historycznym rozumieniem socjalizmu, pogodzili więc punkty widzenia Fichtego i Hegla, gdy odnaleźli – zwłaszcza Lassalle – wieczną sprawiedliwość w dialektycznym ruchu rzeczy.

Socjalizm nie mógł stać się żywym ruchem, dopóki nie było aktywnej i samoświadomej klasy robotniczej, która jest nosicielem jego wartości. Ale socjalizm, zgodnie z Marksowską filozofią, jest w interesie ludzkości, nie zaś klasy robotniczej jedynie. Socjalizm jest dla wszytkich, również dla dzisiejszych wyzyskiwaczy, którzy są jakby chorymi nie pragnącymi uleczenia, sami są bowiem ofiarami systemu, mimo swych przywilejów. W komunizmie dzieci dzisiejszej burżuazji zobaczą nie tylko negację dzieła swych ojców, ale ujrzą także, że burżuazja sama bezwiednie, dzięki swej odważnej i energicznej pracy na rzecz postępu techniki, przygotowywała dzieło wyzwolenia, w którym jej wysiłki zejdą się w jedności z rewolucyjnymi dążeniami proletariatu.

Skoro więc w każdym człowieku tkwi niejako *anima naturaliter socialista*, jest potrzebne i słuszne, by socjaliści w walce swojej odwoływali się do ogólnoludzkich wartości, niekoniecznie tylko do tych, które są swoiście związane z obecną sytuacją proletariatu. Rewolucja socjalistyczna nie może, oczywiście, bez samozaprzeczenia, być dziełem mniejszości czy rezultatem puczu, nawet gdyby było to wykonalne technicznie. Przemiany, które ma ona wprowadzić, są o wiele głębsze aniżeli te, które były dziełem rewolucji burżuazyjnej. Ich przeprowadzenie jest po prostu niemożliwe, jeśli rewolucja nie ma za sobą wyraźnego i niewątpliwego poparcia olbrzymiej większości narodu. Wybory powszechne zresztą ujawniają rzeczywisty rozkład sił w społeczeństwie i sprawiają, że skuteczne zamachy stanu są coraz mniej możliwe. Ale niezależnie od technicznych względów socjalizm wymaga pełnego i dobrowolnego udziału społeczeństwa, gdyż nie może się on zadowolić obaleniem dawnego porządku, by następnie pozostawić bieg życia ekonomicznego swobodnej grze sił indywidualnych, ale musi mieć wypracowane z góry formy organizacyjne przyszłego społeczeństwa i objąć musi swoim wysiłkiem całość procesów produkcji i rozdziału. Dlatego moralne przemiany, które budzą świadomość socjalistyczną i zrozumienie wartości nowego ładu muszą poprzedzić rewolucję.

Stąd również konieczne jest, by partia socjalistyczna szukała poparcia u innych klas, nade wszystko u chłopów i drobnomieszczaństwa. Jaurès powołuje się na Liebknechta, który proponował, aby do klasy robotniczej zaliczać wszystkich, którzy żyją wyłącznie lub głównie z własnej pracy, czyli właśnie drobnomieszczan i chłopów obok proletariatu przemysłowego. Co więcej, partia socjalistyczna powinna raczej interesować się tym, czy jej członkowie wyznają idee socjalistyczne aniżeli tym, czy są pracownikami najemnymi. Socjalistyczny ruch, oparty wyłącznie na proletariacie przemysłowym, nie może stać się większością, nie może tedy osiągnąć swego celu. Musi być ruchem całego ludu z wyłączeniem szlachty, burżuazji i kleru, którzy stanowią znikomy odsetek społeczeństwa. Jaurès podpisuje się zasadniczo pod tą ideą. Sądzi, że dzięki swemu uniwersalizmowi socjalizm potrafi przyciągnąć niemal całe społeczeństwo, a w ten sposób może też sprawić, że rewolucja socjalistyczna, w odróż-

nieniu od burżuazyjnej, dokonać się może bez rozlewu krwi i wojen domowych, i w ogólności bez stosowania przemocy. Również współpraca z burżuazją i partiami burżuazyjnymi w sprawach poszczególnych jest możliwa i wskazana nie tylko ze względów taktycznych, ale także dlatego, że sprzyja to ogólnie duchowi kooperacji, który będzie zasadą kierowniczą socjalizmu. „Chcemy rewolucji – powiada Jaurès w swojej rozprawie o teorii Bernsteina – ale nie chcemy wiecznej nienawiści. I jeśli w jakiej wielkiej sprawie dotyczącej czy to związków robotniczych czy spółdzielczości, czy sztuki czy sprawiedliwości, choćby burżuazyjnej, zdarza nam się skłonić burżuazję do tego, by szła z nami, to jakąż siłę poczujemy mówiąc jej: ach, cóż to za radość dla ludzi, których dzieliła nienawiść i odraza, gdy zejdą się razem w takich chwilowych porozumieniach, w jednodniowej współpracy. A jakaż to dopiero wzniosła, wieczna, powszechna radość nastanie w dniu, kiedy będzie to spotkanie ostateczne wszystkich ludzi!... Chcę, chcemy, żeby partia socjalistyczna była miejscem geometrycznym wszystkich wielkich spraw, wszystkich wielkich idei, a przez to nie porzucamy bynajmniej walki o rewolucję społeczną, lecz, przeciwnie, uzbrajamy się w siłę, godność, dumę, aby godzinę rewolucji przyśpieszyć" (*Bernstein et l'evolution de la méthode socialiste*, odczyt z 10 II 1900).

Oto również teoretyczna podstawa aktywności Jaurèsa w sprawie Dreyfusa, a także jego stanowisko w tak zwanym sporze o ministerializm. Wśród socjalistów francuskich o nastawieniu uwrierystycznym spotykało się nieraz taki oto punkt widzenia: sprawa Dreyfusa jest kłótnią w obozie burżuazji, dotyczy człowieka z wyższej kasty wojskowej, a wobec tego ruchu socjalistycznego nie może obchodzić. Guesde, który takiego stanowiska nie zajmował i początkowo nie różnił się od Jaurèsa w poparciu dla sprawy, uznał jednak następnie, że partia nie powinna się aktywnie angażować w obronę jednego pokrzywdzonego człowieka z przeciwnego obozu, gdy musi bronić losu całej uciskanej klasy robotniczej; socjaliści nie mogą zachowywać się tak, jak gdyby porzucili walkę klasową na rzecz obrony wyższego oficera, który padł ofiarą intryg własnej klasy. W sławnym sporze publicznym z Jaurèsem ogłoszonym następnie w broszurze *Dwie metody* (1900) Guesde wyłożył ogólne podstawy swojego stanowiska, które sprowadzają się do następujących zasad: proletariat „powinien kierować się wyłącznie swoim egoizmem klasowym, gdyż jego własne interesy pokrywają się z ogólnymi i ostatecznymi interesami całego rodzaju ludzkiego"; „nic się nie zmieniło i nic nie może się zmienić w obecnym społeczeństwie, dopóki własność kapitalistyczna nie zostanie obalona"; „nie jesteśmy za rokowaniami; walka klasowa wyklucza układy między klasami": „Rewolucja, jakiej macie dokonać, możliwa jest tylko o tyle, o ile pozostaniecie sobą, klasą przeciw klasie, klasą, która nie zna i nie chce znać podziałów, jakie istnieją w świecie kapitalistycznym".

Stanowisko Jaurèsa wypływa z przesłanek dokładnie przeciwstawnych. W jego rozumieniu ogólnoludzki charakter walki proletariatu ujawnia się nie dopiero po rewolucji, ale, żeby rewolucja mogła nastąpić, ujawnić się musi już teraz i to we wszystkich sprawach. Już teraz, będąc klasą uciskaną, proletariat pokazuje, że jest rzecznikiem sprawiedliwości ogólnoludzkiej i sprzymierzeń-

cem wszystkich, którzy mają po swojej stronie sprawiedliwość, choćby w innych sprawach nie byli wcale jego sojusznikami. Proletariat musi więc sprzymierzać się z tymi odłamami burżuazji, które w danej sprawie poszczególnej reprezentują interes postępu przeciw reakcji; powinien walczyć przeciw klerykalizmowi w obronie świeckiego państwa, chociaż jest to w interesie nie tylko proletariatu, ale także mieszczańskich radykałów; powinien bronić republiki przeciwko monarchistom i powinien bronić sprawiedliwości, gdy krzywda uderza w osoby z przeciwnego obozu.

Sprawa Milleranda była o wiele bardziej wątpliwym przykładem tej samej taktyki aniżeli sprawa Dreyfusa. Przeciwnicy Milleranda twierdzili, że udział socjalisty w rządzie burżuazyjnym jest oszustwem wobec klasy robotniczej, gdyż sprawia wrażenie, jak gdyby partia socjalistyczna – więc proletariat – uczestniczyła już we władzy politycznej, a nadto stawia ruch socjalistyczny w dwuznacznej sytuacji, ponieważ jeden z jej przedstawicieli ponosi odpowiedzialność za czynności burżuazyjnego rządu, którym w żaden sposób zapobiec nie może, a które z natury rzeczy podejmowane są w interesie klas wyzyskujących. Jaurès natomiast wywodził, że wejście socjalisty do rządu nie sprawia wprawdzie, by rząd ten mógł zmienić radykalnie swoją politykę, ale jest samo świadectwem siły ruchu socjalistycznego, ponadto zaś pozwala socjalistom skuteczniej walczyć przeciwko najbardziej reakcyjnym siłom burżuazji i militaryzmu w chwilowych sojuszach z siłami bardziej postępowymi.

W całym tym sporze ujawniły się nie tylko dwa zasadniczo różne podejścia do idei samodzielności politycznej proletariatu, ale także dwuznaczność samej tej idei w warunkach parlamentarnej aktywności ruchu socjalistycznego. Z jednej strony istniała w tradycji socjalistycznej silna tendencja – łatwa do poparcia cytatami z Marksa – aby traktować proletariat jako obcą enklawę w społeczeństwie burżuazyjnym, jako klasę, która zasadniczo nie może się wyzwolić częściowo, ale zmierza do rozsadzenia całości istniejących instytucji politycznych, nie może tedy szukać przymierzy z frakcjami wrogich klas. Z drugiej strony, w warunkach, w których partie socjalistyczne uczestniczą w instytucjach parlamentarnych i zdobywają ustawowe korzyści dla klasy robotniczej, ów ekskluzywizm nie może być konsekwentnie utrzymany. Każda walka o reformy jest do pewnego stopnia „naprawianiem kapitalizmu" i gdyby Guesde był konsekwentny wobec własnej zasady, iż kapitalizm powinni naprawiać tylko kapitaliści, nie powinien był wciągać partii socjalistycznej w żadne akcje parlamentarne lub w walkę o doraźne korzyści ekonomiczne i prawne. Pod tym względem stanowisko rewolucyjnych syndykalistów było bardziej konsekwentne, lecz też – właśnie przez swoją konsekwencję – jałowe praktycznie i w warunkach francuskich beznadziejne. Z drugiej strony, nie można było w sposób ogólny wyznaczyć granic dopuszczalnej walki o „naprawianie kapitalizmu", gdy się już zasadę tej walki przyjęło, nie można było zatem określić, w którym miejscu kończy się dopuszczalna współpraca taktyczna z innymi partiami, a zaczyna oportunistyczne „wrastanie" socjalizmu w istniejący porządek społeczny.

Jaurès bynajmniej nie sądził, że sprawa odrębności politycznej proletariatu jest nieistotna. W polemice z Bernsteinem, gdzie przyznaje ogólnie rację

Kautsky'emu, zarzuca Bernsteinowi, iż rozpuszcza proletariat w innych klasach, powołując się na niejednorodność zarówno klasy robotniczej, jak burżuazji; wnioskowanie mylne, wedle Jaurèsa, gdyż mimo tej niejednorodności zasadnicza granica między posiadającymi i nieposiadającymi nie jest niejasna. Istnieje antagonizm radykalny dwóch podstawowych klas, ale nie wynika stąd, że ruch socjalistyczny ma się lękać kontaktów i doraźnych sojuszów, jeśli zachowuje przy tym nieustającą świadomość, że ostatecznym jego celem nie są poprawki do istniejącego systemu, ale jego radykalne przeobrażenie. Socjalizm nie jest do pomyślenia inaczej niż jako dzieło klasy robotniczej i nadzieje dawnych socjalistów – Fouriera, Blanca czy Owena – musiały pozostać próżnymi marzeniami. Jednakże – i tu być może leży sedno sporu między Jaurèsem a tymi, którzy bronili politycznego ekskluzywizmu proletariatu – klasa robotnicza tworzy przesłanki socjalizmu już w ustroju kapitalistycznym. Ostateczne przeobrażenie społeczeństwa nie może się wprawdzie dokonać bez rewolucji – pod tym względem stanowisko Jaurèsa wydaje się wyraźne. Jednakże w jego rozumieniu rewolucja nie określa się przez akt przemocy czy wojny domowej. Rewolucja jest tym właśnie – radykalnym przeobrażeniem stosunków własnościowych w duchu socjalistycznym. Tym samym powiedzenie, że socjalizm nie może nastąpić bez rewolucji, zmienia się w tautologię, czego Jaurès nie zauważa, zbywając sprawę formy rewolucji jako jałowe spekulacje na temat nie dającej się przewidzieć przyszłości. Ale wtedy nie wiadomo, dlaczego rewolucja tak pojęta nie mogłaby się dokonać w drodze powolnego i stopniowego przerastania kapitalizmu w socjalizm – co jednak Jaurès zdaje się odrzucać. Jego zdaniem socjalizm buduje się w łonie kapitalizmu wieloma drogami. Tworzy go przede wszystkim sama zdolność klasy robotniczej do organizowania się i jej narastająca świadomość historyczna. Ale tworzy go również cały zespół reform, które naprawiają istniejące społeczeństwo w duchu bardziej zgodnym z demokracją i z interesami klasy robotniczej: wzrost wykształcenia powszechnego, postępy prawodawstwa pracy, poprawa poziomu życia, laicyzacja instytucji publicznych, ograniczanie wyzysku przez ruch związkowy i spółdzielczy. W sumie – „cel ostateczny" socjalizmu jest wprawdzie odróżniony od reform, ale reformy nie są tylko polem ćwiczebnym przed rozstrzygającą batalią, lecz także obiektywnie utrwalają pewne przesłanki socjalistycznego społeczeńswa i nie jest wobec tego jasne, dlaczego ich wzrost nie mógłby doprowadzić do celu ostatecznego w sposób stopniowy i ciągły.

6. *Marksizm Jaurèsa*

Jaurès nie uważał się za rewizjonistę, chociaż podkreślał często swoje przywiązanie do swoiście francuskich, od marksizmu niezależnych, źródeł socjalizmu. Bronił przeciw Bernsteinowi idei samodzielności politycznej proletariatu i bronił także wartości Marksowskiej dialektyki, pojętej jako teoria naturalnej ewolucji, mocą której jedne formacje społeczne następują po drugich w wyniku sprzeczności wewnętrznych. Przekonanie o tym naturalnym ruchu dziejów jest

potrzebne klasie uciskanej, gdyż daje jej wiarę w skuteczność jej wysiłków. Broni także Marksowskiej teorii wyzysku jako przywłaszczenia nieopłacalnej części pracy robotnika. Broni również teorii wartości, jeśli pojmować ją jako „metafizykę społeczną", nie zaś teorię cen. Ogólna myśl, że socjalizm nie jest partykularną sprawą klasy robotniczej, ale interesem całej ludzkości, że jednak klasa robotnicza jest powołana do tego, by ową sprawę powszechną uczynić ciałem, należy, oczywiście, do tradycyjnych kanonów marksistowskiej doktryny. Zgodna jest również z tym kanonem – choć przez nikogo bodaj tak nie podkreślana – myśl, że ostatecznie wartość socjalizmu określa się przez jego wartość dla rozwoju duchowego jednostek ludzkich.

Tym, co istotnie Jaurèsa od marksizmu różni, jest jego przekonanie o ciągłości i uniwersalności postępu. Pomijając panteistyczną metafizykę, która postęp historii ludzkiej czyni fragmentem soteriologii uniwersalnej bytu, postęp, któremu Jaurès ufa, rozciąga się na wszystkie epoki historyczne i na wszystkie dziedziny kultury. Przyszłe zbawienie i jedność absolutna świata nie są w jego interpretacji wynikiem gwałtownej przerwy w historycznym procesie, ale przygotowywane są i rosną stopniowo w dziejach we wszystkich dziedzinach kultury, w szczególności również w instytucjach politycznych i prawnych. Z pewnością Marks nie ograniczał postępu do przemian technologicznych, ponieważ wierzył, że zwycięski proletariat odziedziczy po społeczeństwie burżuazyjnym również jego naukowe, a także, przynajmniej częściowo, jego artystyczne zdobycze. Wierzył także, że historia miniona jest przygotowaniem socjalizmu, mianowicie w technice i organizacji pracy. Nie wierzył natomiast w to, że socjalizm niejako buduje się stopniowo przez wieki w *pozytywnym* sensie słowa, że idee i instytucje społeczne oraz prawne zbliżają się stopniowo do doskonałości i pełni, jakich po ostatecznym przewrocie dostąpią. Jaurès to zaś właśnie zdawał się zakładać i ta myśl służyła za usprawiedliwienie jego polityce nieograniczonych prawie sojuszów, jego wierze w apele do wszystkich klas społecznych, jego ogólnemu koncyliatorstwu. Jaurès nie przyjął Marksowskiej wizji postępu, który używa zła jako nieodzownego narzędzia. Heglowska tragedia dziejów była mu całkiem obca. Filozofia dziejów Jaurèsa była spójna, ponieważ, jak była o tym mowa, łączyła w jednolitym systemie wyjaśnień socjalizm pojęty jako zbawienie świata i socjalizm pojęty jako rezultat przyrodzonego parcia dziejów, podczas gdy dla Marksa oba te sensy socjalizmu były względem siebie przypadkowe. Jednak Jaurès okupuje tę spójność profetycznym optymizmem, który pozwala mu wierzyć, że ostatecznie przyszły świat powszechnej jedności wchłonie całą historię minioną, i że w końcu wyjdzie na jaw, iż żadne dzieło ludzkie nie poszło na marne, żaden wysiłek ducha nie rozpłynął się w obojętności natury. Socjalizm jego i jego metafizyka Zbawienia wyrastały z jego miłości do ludzi i do świata. Jeśli to ostatnie zdanie jest oceną, to jednak jest to tylko ocena charakteru Jaurèsa, nie zaś jego analitycznej trzeźwości.

Rozdział VI

PAUL LAFARGUE – MARKSIZM HEDONISTYCZNY

Z pewnością Lafargue'owi przypada jedno z pierwszych miejsc wśród *scriptores minores* marksistowskiej ortodoksji. W oczach ortodoksji współczesnej miejsce jego jest skromne, lecz godne. Jako współtwórca – obok Guesde'a – francuskiej partii socjalistycznej, jako krytyk anarchistów, chrześcijan, Jaurèsa, jako propagator marksizmu, jako zięć Marksa wreszcie, zasłużył sobie Lafargue na miejsce w drugim rzędzie marksistowskiego Panteonu. Trudno bowiem ukryć, że marksizm jego był nadzwyczaj uproszczony i że trudno odnaleźć w jego pismach cokolwiek, co mogłoby uchodzić za „rozwinięcie" doktryny. Był jednak we Francji pisarzem najbliższym ortodoksji niemieckiej – a ona dostarczała podówczas standardów marksistowskiej poprawności.

Paul Lafargue (1842-1911) był kreolem z Indii Zachodnich, po matce miał krew indiańską, a murzyńską po ojcu. Wykształcony był jednak we Francji, dokąd przybył w dzieciństwie z rodzinnej Kuby. Zaczął studia medyczne w Paryżu i ukończył je w Londynie (1868), dokąd się przeniósł, gdy wydalono go z uniwersytetu za działalność socjalistyczną. Tam również zaprzyjaźnił się z Marksem i pojął za żonę jego córkę Laurę. Wrócił do Francji pod koniec 1868 roku, trudnił się pracą dziennikarską i lekarską. Aktywny w Komunie, zbiegł do Hiszpanii, gdzie był czynny w tamtejszej małej partii socjalistycznej, kierowanej przez Pablo Iglesia. Przeniósł się ponownie do Londynu pod koniec 1872 r. i spędził tam następne dziesięć lat. Zarabiał na życie jako fotograf, pisząc jednocześnie artykuły i pamflety; z Marksem i Guesdem brał udział w przygotowaniu programu partii francuskiej. Wrócił do Francji po amnestii dla komunardów, wiosną 1882. Pracował jako urzędnik, a przy tym był najaktywniejszym we Francji krzewicielem marksistowskiej doktryny; pisał wiele, jeździł z wykładami po Francji i współdziałał z Guesdem w kierowaniu partią. Raz jeden, w 1891 roku, wybrany został posłem. Oboje z Laurą popełnili samobójstwo, nie z rozpaczy, ale by uciec na czas przed starczym zniedołężnieniem.

Jako pisarz i teoretyk, Lafargue był przykładem utalentowanego i wszechstronnego dyletanta, jakich wielu było w dziejach marksizmu. Pisma jego, przeważnie artykuły i pamflety, upowszechniły pewien szczególny styl, który przyczynił się do osłabienia intelektualnych wartości marksizmu (Plechanow

był pod tym względem do niego podobny). Lafargue pisał rozprawy z wszystkich niemal dziedzin wiedzy społecznej: filozofia, historia, etnologia, językoznawstwo, religioznawstwo, krytyka literacka, ekonomia – wszystko było w zasięgu jego pisarstwa. Nie znal się na żadnej z tych dziedzin wiedzy w sposób fachowy, lecz wiedział coś o wszystkich z drugiej ręki. Jak większość marksistów, przekonany był, że skoro dysponuje uniwersalnym kluczem badawczym przez Marksa wynalezionym, może zastosować go w dowolnej dziedzinie wiedzy z dobrym skutkiem, niezależnie od tego, w jakim stopniu panuje nad materiałem danej nauki. Wydawalo mu się też, że przyczynia się do tryumfu marksistowskiej doktryny, kiedy w dziełach pisanych przez niemarksistów wyszukuje jakieś elementy, które zdają się potwierdzać materializm historyczny, że więc marksizm potwierdza się, kiedy można znaleźć przykłady na zależność pewnych zjawisk politycznych, literackich lub obyczajowych, od form wytwarzania. Nie uświadamiał sobie, że o przykłady takich zależności jest niezmiernie łatwo, lecz że nie może z nich wyniknąć prawda ogólnej teorii Marksa, podobnie jak z gromadzenia przykładów podobieństwa między rodzicami a potomstwem nie może powstać żadna teoria genetyki.

W sumie – nie można powiedzieć, by Lafargue przyczynil się do nadania nowego czy udoskonalonego kształtu marksistowskiej doktrynie. W dziejach doktryny niepodobna go jednak pominąć całkiem, nie tylko dlatego, że więcej niż ktokolwiek zdziałał dla wprowadzenia marksizmu do Francji, ale i dlatego, że pisma jego, również dzięki ich uproszczeniom, ujawniają pewną szczególną „stronę" marksizmu, która nie jest dobrze widoczna u pisarzy znaczniejszego kalibru. Był on też jednym z pierwszych, którzy uprawiali krytykę literacką w duchu marksistowskim, a jego złośliwy i zabawny pamflet na Wiktora Hugo jest i dziś całkiem czytelny.

W pisarstwie Lafargue'a, które nie zostalo dotąd zgromadzone w pelnej edycji, najważniejsze są rozprawy odnoszące się do ogólnej teorii materializmu historycznego (*Le déterminisme économique: La méthode historique de Karl Marx*, 1907), popularna broszura pod tytułem *Prawo do lenistwa* (*Le droit à la paresse*, 1883), komentarz do programu partii napisany wspólnie z Guesdem (*Le Programme du Parti Ouvrier*, 1883), dyskusja z Jaurèsem na temat materializmu dziejowego z 1895 roku.

Filozoficzne rozważania Lafargue'a nie wykraczają poza popularny sensualizm i materializm oświeceniowy. Kładzie on wielki nacisk na pochodzenie wszystkich pojęć abstrakcyjnych z postrzeżeń zmysłowych, powtarzając przy tym argumenty Locke'a, Diderota, Condillaca. Jego zdaniem doktryny przeciwne sensualizmowi zakładające zatem, po platońsku, możliwość bezpośredniej intuicji abstraktów, od percepcji niezależnej, są nie tylko fałszywe, ale społecznie reakcyjne, gdyż ujmują człowieka jako istotę nie tylko cielesną, sprzyjają tedy religijnej mistyfikacji; dlatego właśnie burżuazja, która walczyła pod sztandarem materializmu i sensualizmu przeciwko chrześcijaństwu, natychmiast po dojściu do władzy porzucila dawne obrazoburcze teorie, jęła szukać ponownego aliansu z Kościołem i przywróciła do czci platońsko-chrześcijańską wiarę w poznanie nadzmysłowe. Maine de Biran i Cabanis wyrzekli

się swego dawnego rewolucyjnego sensualizmu. Cały ruch romantyczny, od Chateaubrianda poczynając, nie jest niczym innym, jak próbą pogodzenia burżuazji z wiarą katolicką. Burżuazji potrzebne są fikcje wiecznych prawd i nadzmysłowego poznania, gdyż z ich pomocą usiłuje uświęcać wieczność i autorytet społecznego porządku, który jej służy. Lecz oświeceniowy materializm przejęty został przez proletariat, który używa go w walce przeciw ascetycznej moralności, propagowanej przez Kościół w celu uwiecznienia podziału klasowego i wyzysku. Materializm Lafargue'a wyrażony jest w formułach grubo ciosanych, podobnych do tych, jakie można znaleźć u de Lamettrie'go, Cabanisa czy Molechotte'a, bliższych więc temu, co marksistowska tradycja zwykła piętnować jako „materializm wulgarny". Powiada więc, że „mózg posiada zdolność myślenia, tak jak żołądek zdolność trawienia" (*Badania nad pochodzeniem pojęcia sprawiedliwości i pojęcia dobra*) lub że „mózg przetwarza wrażenia w idee, podobnie jak dynamo przetwarza nadany mu ruch w elektryczność" (dyskusja z Jaurèsem). Epistemologiczny problem samodzielnej funkcji abstrakcji nie pojawia się w ogóle w jego rozważaniach. Jedyna obiekcja, jaką można wysunąć, jego zdaniem, przeciw oświeceniowym sensualistom, polega na tym, że mózg ludzki, dzięki dziedziczeniu nabytych doświadczeń, ma „dyspozycje" do przyswajania sobie abstrakcyjnych pojęć i w tym sensie nie jest zupełnie „niezapisaną tablicą". Jednym z dowodów na rzecz sensualizmu, wielokrotnie przez Lafargue'a powtarzanym, jest ten oto fakt, że badanie etymologiczne odsłania źródła abstrakcyjnych pojęć w nazwach odnoszących się do empirycznych obiektów; wszystkie terminy oznaczające abstrakty (np. pojęcia sprawiedliwości, dobra czy innych wartości, a także pojęcia liczby i w ogólności wszystkie uogólniające nazwy) wywodzą się ze słów wskazujących na jakieś przedmioty lub jakości wprost zmysłowo uchwytne.

We wszystkich swoich filozoficznych wywodach Lafargue jest bliższy Feuerbachowi niż Marksowi (przy tym Feuerbachowi późnemu, wyzwolonemu z wszystkich Heglowskich obciążeń). Cała filozofia idealistyczna, a także cała historia religii nie jest dla niego niczym więcej aniżeli zbiorem błędów i narzędziem utrwalania podziału klasowego. W odróżnieniu od Marksa, nie dostrzega żadnych wartości poznawczych w dziejach idealizmu, a historia kontrowersji między sensualizmem a spirytualizmem, poczynając od opozycji Zenona-stoika i Platona jest po prostu historią walki prawdy z błędem. Religia jest projekcją ludzkich namiętności, obyczajów i stosunków społecznych w świat istot nadprzyrodzonych. Wyobrażenia o duszy zamieszkującej ciało pochodzą z kłopotów, jakie mieli ludzie dzicy z wyjaśnieniem sobie marzeń sennych; owe wtórne osobowości ukazujące się we śnie doprowadziły z czasem do wyobrażeń związanych z nieśmiertelnością, a wreszcie stworzyły cały świat istot nadprzyrodzonych i bóstw. Wiara w duszę bezcielesną była charakterystyczna dla społeczeństwa matriarchalnego, znikła wraz z upowszechnieniem się patriarchatu, aby ożyć ponownie w epoce jego rozkładu, który przygotował grunt ideologiczny dla chrześcijaństwa. Skądinąd – w komentarzu do programu partyjnego – Lafargue wyjaśnia religię jako wykładnik strachu przed

nieujarzmionymi siłami przyrody. Religia jest przeto produktem na poły jeszcze zwierzęcego stanu ludzkości i odzwierciedla jej bezsilność w obliczu żywiołowych potęg. Stosownie do tego, jak ludziom udaje się rozszerzać zakres władzy nad naturą, religia zanika i zaniknie zupełnie, gdy rewolucja socjalistyczna da człowiekowi pełnię władzy nad własnymi warunkami życia.

Również w rozważaniach nad determinizmem ekonomicznym prezentuje Lafargue marksizm nie do poznania uproszczony. Materializm historyczny oznacza, w jego rozumieniu, po pierwsze, twierdzenie, iż nie ma w rozwoju społecznym żadnego z góry wyznaczonego celu czy intencji, lecz wszystko dokonuje się mocą naturalnej, nieodpartej przyczynowości, której podlegają wszystkie ludzkie zachowania; wolność zachowania jest złudzeniem, w rzeczywistości ludzie działają wedle konieczności, którą narzuca im naturalne i sztuczne, to jest przez nich samych stworzone, środowisko. W tym sztucznym środowisku najszybsze zmiany zachodzą w sposobie produkcji (Lafargue wydaje się identyfikować pojęcie sposobu produkcji z siłami wytwórczymi, a ściślej – z całością narzędzi wytwarzania). One to z żelazną koniecznością powodują zmiany w instytucjach społecznych i ideologicznych, przy czym fakt, że identyczność idei lub instytucji nie jest całkowita w różnych społeczeństwach na tym samym poziomie rozwoju technicznego, pochodzi z różnic w środowisku naturalnym. W ogólności jednak Lafargue podpisuje się pod teorią Vico, który zauważył, że wszystkie społeczeństwa ludzkie przechodzą przez takie same fazy rozwojowe. Istotnie, matriarchat, patriarchat, społeczeństwo niewolnicze, feudalne, kapitalistyczne – wszystko to są nieuchronne stadia, przez które przejść musi każda zbiorowość ludzka, nim dojdzie do formy komunistycznej. Ta ostatnia jest równie konieczna, jak wszystkie poprzednie.

Punktem wyjściowym rozwoju społecznego jest pierwotna równość komunistyczna, w której pojęcie sprawiedliwości, własności i w ogólności restrykcje moralne są nieznane i niepotrzebne. Lafargue do pewnego stopnia wznawia, wraz z innymi stereotypami oświecenia, mit szczęśliwego dzikusa, co na gruncie marksizmu ówczesnego było zjawiskiem niezwyczajnym (jednak u Engelsa, a nawet u Marksa, ślady tego oświeceniowego stereotypu dają się znaleźć). Okazuje się, że prawie pod wszystkimi względami – zarówno co do fizycznego rozwoju, jak co do duchowej czystości, jak też co do ogólnego zadowolenia z życia, ludy prymitywne stały nieporównanie wyżej od nas. „A jednak dowiedziono, że człowiek we wspólnocie nie znał ani uczucia zazdrości, ani miłości rodzicielskiej: kobiety i mężczyźni żyli w poligamii, kobieta brała tylu mężów, ile jej się podobało, a mężczyzna tyle żon, ile mógł; podróżnicy relacjonują, że ci wszyscy ludzie żyli zadowoleni i zespoleni bardziej niż członkowie smutnej i egoistycznej rodziny monogamicznej" – powiada w dyskusji z Jaurèsem. Zaś w *Prawie do lenistwa* pisze: „Przypatrzcie się szlachetnemu dzikusowi, którego misjonarze handlu i handlarze religii jeszcze nie zdeprawowali chrześcijaństwem, syfilisem i dogmatem pracy, a potem zwróćcie uwagę na naszego nieszczęsnego sługę maszyny... Fizyczna piękność, szlachetna postawa ludzi z plemion pierwotnych, jeszcze nie skażonych tym, co Poepping nazywa «trującym oddechem cywilizacji» wprawia w zdumienie europejskich badaczy". Le

Play zauważa, że „Skłonność Baszkirów do lenistwa, bezczynność życia koczowniczego i przyzwyczajenie do refleksji... wyrabiają w nich taką subtelność umysłu i sądu oraz taką dystynkcję manier, jakie się rzadko spotyka na tym samym poziomie społecznym bardziej rozwiniętej cywilizacji".

Idylla szczęśliwej dzikości była u Lafargue'a, podobnie jak u wszystkich jego poprzedników, raczej narzędziem krytyki cywilizacji industrialnej niż propozycją realną „powrotu do natury". Jednak jego obraz komunistycznego raju przechowuje niejedno z tych arkadyjskich *clichés*. Chodzi o to, że ustrój ten nie będzie bynajmniej wcieleniem idei sprawiedliwości, lecz przeciwnie, samo pojęcie sprawiedliwości pozbawi wszelkiego sensu. Pojęcie sprawiedliwości bowiem zrodziło się za sprawą własności prywatnej, jako narzędzie regulujące stosunki własnościowe. W pierwotnym komunizmie życie społeczne poddane było instynktowi zemsty, który ma źródła biologiczne, instynkt ten przekształcony został następnie w społecznie regulowany system odwetu, który miał ukrócić chaos prywatnych porachunków; ponieważ jednak nie usunął go w pełni, pojawiła się instytucja prywatnej własności; jej celem była właśnie regulacja wzajemnych uprawnień i roszczeń między jednostkami i likwidacja prawa pięści. Ona to dała początek idei sprawiedliwości. Sprawiedliwość pierwotnie miała sankcjonować istniejącą równość społeczną, z czasem jednak, pod wpływem własności prywatnej, jęła uświęcać przywileje i w ten sposób obróciła się przeciw człowiekowi.

Jak widać, Lafargue powtarza właściwie wyspekulowany schemat umowy społecznej Hobbesa w przeświadczeniu, że konstruuje swoiście marksistowską teorię genezy cywilizacji. W odróżnieniu jednak od Hobbesa wierzy, że uspołecznienie własności, ku któremu nieuchronnie wiedzie ewolucja kapitalizmu, przywróci człowiekowi ów błogosławiony stan niewinności wolnej od prawa, od zobowiązań i roszczeń. Najwyraźniej może ta myśl dochodzi do głosu w jego dyskusji z Jaurèsem. Jaurès starał się wykazać, że materializm i idealizm w interpretacji dziejów mogą, a nawet muszą dojść do uzgodnienia. Zarówno jest bowiem prawdą, że spełnienie ideałów ludzkich wymaga przeobrażeń ekonomicznych, jak też, że potrzebne są nam ideały, aby konieczności dziejowe nie tylko przewidywać, lecz także oceniać jako dobre. Zarówno prawdą jest, że idee rozumu znamy tylko jako wcielone w świecie, jak też – że cokolwiek się w świecie dzieje, jest wcieleniem idei rozumu. Zarówno prawdą jest, że życie duchowe odzwierciedla zjawiska ekonomiczne, jak też – że ewolucja ekonomiczna rodzi się z udziałem sił moralnych, które już niejako gotowe są w ludzkim umyśle, że więc potrzeba jedności, piękna, sprawiedliwości działają jako *idées-forces* we wszystkich dziejowych przemianach. Słowem – należy uznać zarówno teorię przyczynowo wytłumaczalnej ewolucji, jak też ideę, która tej ewolucji nadaje sens i widzi w niej spełnienie wartości; zarówno jako metoda rozumienia przemian dziejowych, jak też – jako teoria opisująca te przemiany, idealizm jest tedy uzupełnieniem, nie zaś rywalem materializmu Marksowskiego.

Odpowiedź Lafargue'a w charakterystyczny sposób ujawnia nie dający się złagodzić konflikt dwóch zasadniczo odmiennych sposobów myślenia (czy

wręcz mentalności): naturalistycznego i moralistycznego. Nie ma w ewolucji dziejowej żadnej celowości i nie ma pędu ku ideałom jako przyczyny sprawczej; ewolucja nie jest przecież specyficznie ludzkim zjawiskiem. Człowiek zaś powstał nie w wyniku świadomego zamiaru, ale w wyniku rozwoju ręki. Wszystkie idee abstrakcyjne, w szczególności również wartości moralne i idea sprawiedliwości, pochodzą z percepcji zmysłowych, interpretowanych stosownie do panujących stosunków ekonomicznych. „Idee sprawiedliwości, zaprzątające umysły ludzi cywilizowanych, a opierające się na pojęciu «moje» i «twoje», znikną jak sen, gdy tylko wspólna własność zastąpi własność prywatną". Ideałem naprawdę żywym nie jest sprawiedliwość, ale pokój i szczęście, społeczeństwo, gdzie wszystko należy do wszystkich. Jest to w nowszych czasach reminiscencja rajskich warunków pierwotnej wspólnoty, lecz dopiero teraz owe tęsknoty stają się odbiciem realnego ruchu przemian ekonomicznych.

W jaki sposób Lafargue wyobraża sobie szczęście przyszłego ustroju, wyłożył najdosadniej w *Prawie do lenistwa*. Krótko mówiąc, chodzi o to, że w komunizmie będziemy szczęśliwi, ponieważ nie będziemy pracowali. Robotnicy dali się ogłupić klerykalno-burżuazyjnej propagandzie, która wmawia im, że praca jako taka zasługuje na szczególny kult. Lecz praca jest przekleństwem i przekleństwem jest umiłowanie pracy. „Wszystkie indywidualne i społeczne niedole zrodziły się z pasji człowieka do pracy". „Ale żeby proletariat zdał sobie sprawę ze swojej siły, musi wyzbyć się przesądów chrześcijańskiej, ekonomicznej i wolnomyślnej moralności. Musi odzyskać swe naturalne instynkty, musi ogłosić, że *Prawo do lenistwa* jest tysiąckroć bardziej szlachetne i bardziej święte niż dotychczasowe *Prawa człowieka*, wymyślone przez metafizycznych adwokatów burżuazyjnej rewolucji. Musi uprzeć się i nie pracować dłużej niż trzy godziny dziennie, a resztę dnia i nocy próżnować i hulać". Współczesna technika pozwala zredukować pracę do minimum i zaspokoić wszystkie ludzkie potrzeby; w komunizmie nie będzie też potrzebny handel międzynarodowy; „gdy skończy się wywóz towarów europejskich na koniec świata, ponieważ będą one spożywane we własnym kraju, wówczas marynarze, tragarze, transportowcy będą mogli zażywać wczasów i lenistwa". „[...] Klasa robotnicza, tak jak poprzednio burżuazja, będzie zmuszona zadać gwałt swym upodobaniom do ascetycznego życia i rozwinąć swe zdolności konsumpcyjne. Zamiast zjadać dziennie – w najlepszym wypadku – małą porcyjkę twardego mięsa, robotnicy będą spożywać soczyste, potężne befsztyki. Zamiast popijać liche, wodniste wino, będą wysuszać pełne szklanice nie ochrzczonego wina z Bordeaux i Burgundii; wodę zaś pić będą zwierzęta".

Jak widać, komunizm charakteryzuje Lafargue w kategoriach czysto konsumpcyjnych – w przeciwieństwie do Marksa. Marks wprawdzie przewidywał stopniowe skracanie dnia roboczego jako fundamentalną zdobycz przyszłego społeczeństwa, lecz chodziło mu o redukcję pracy niezbędnej w celu uwolnienia znacznych ilości czasu, który ludzie będą mogli zużywać na swobodne tworzenie. Charakteryzował komunizm głównie jako miejsce nieskrępowanej twórczości, nie zaś okazję do beztroskiego spożywania. Dla Lafargue'a natomiast komunizm jest podobny do opactwa Thélème, o którym zresztą wspomina w

swoim komentarzu do partyjnego programu („Rabelais był jasnowidzem. Przewidywał on społeczeństwo komunistycze, ku któremu idziemy i w którym nadmiar produktów pozwoli konsumować do woli"). Polega on po prostu na nieskrępowanym korzystaniu z przyrodzonych instynktów, których użycie zdławiła cywilizacja oparta na własności prywatnej. W tym sensie komunizm jest istotnie powrotem do natury, mianowicie powrotem do życia wedle naturalnych skłonności, do swobody od wszelkich restrykcji moralnych.

Jak bardzo strywializowana i pełna naiwności była interpretacja, którą Lafargue nadawał zarówno materializmowi historycznemu, jak marksistowskiej teorii poznania, jak wreszcie samej idei socjalizmu, widać na podstawie tego sprawozdania. Jednak pisarstwo jego jest pewną możliwą wersją owego uproszczonego naturalizmu, który pod mianem marksizmu w tych czasach nie był niczym niezwykłym. Przy założeniu, że byt ludzki określony jest przez pewne naturalne skłonności, należące do jego biologicznego wyposażenia i że swoiście ludzka historia służyła temu, by ową pierwotną naturę raczej zniekształcać niż zadowalać, nie ma nic osobliwego w przypuszczeniu, że ostateczne wyzwolenie społeczne polega na wyzwoleniu „natury" w sensie wyzwolenia instynktów; socjalizm Fouriera nie inaczej był pomyślany. Nieredukowalna swoistość ludzkiego istnienia, która tak dużą rolę odgrywa w myśli Marksa, jest zupełnie w tych schematach nieobecna. Jest ona jednak w ogólności trudna do utrzymania przy założeniu, że człowiek jest całkowicie wytłumaczalny ogólnymi prawami ewolucji, rządzącej całością organicznej przyrody; założenie to zaś nie było własnością Lafargue'a, lecz powszechną wiarą marksistów wychowanych w podarwinowskiej epoce. O tyle wolno powiedzieć, że Lafargue, w naiwnym swoim optymizmie i w swoim konsumpcyjnym komunizmie, wypowiada – choć w formie uproszczonej – możliwą konsekwencję naturalistycznej filozofii. Ostatecznie myśl jego jest popularną zbitką XVIII-wiecznego sensualizmu (wraz z przynależnym doń mitem szczęśliwego dzikusa), ewolucjonizmu podarwinowskiego i marksizmu, przy czym marksizm występuje raczej jako narzędzie oświeceniowych ideałów niż ich modyfikacja. Na tym polega oryginalność Lafargue'owskiego marksizmu, o ile słowo to jest w ogóle w tym przypadku na miejscu.

Rozdział VII

GEORGES SOREL – MARKSIZM JANSENISTYCZNY

1. Miejsce Sorela

W jakim znaczeniu pisarstwo Sorela jest częścią historii marksizmu? Sorel nie był uczestnikiem żadnego ruchu politycznego, który rościł sobie pretensje do duchowego spadku po Marksie. Wtrącał się wprawdzie do wszystkich wielkich polemik teoretycznych swojej epoki, ale wtrącał się z zewnątrz niejako, a strażnicy ortodoksji nie poświęcali mu wiele polemicznej uwagi. Stał na uboczu od swarów politycznych i waśni partyjnych. Nie uważał się też za ortodoksa i nie szczędził uwag krytycznych – nie marksistom tylko, ale Marksowi samemu, jeśli uważał to za ważne. Nie pisał traktatów o materializmie historycznym. Pozostała po nim niejasna smuga więzi z włoskim faszyzmem, który przez czas jakiś – ustami Mussoliniego i innych ideologów ruchu – ogłaszał go za swego proroka. W dziejach ewolucji doktryny mógłby uchodzić za przypadkową ekstrawagancję. Zaczął literacką karierę, gdy z marksizmem nie miał nic wspólnego. W późniejszych dziejach doktryny jego nazwisko jest ledwo obecne.

Jednak w latach, gdy powstały najważniejsze jego pisma, Sorel nie tylko uważał się za marksistę. Wierzył, że potrafi wydobyć z filozofii Marksa jej rzeczywisty rdzeń – ideę wojny klasowej i ideę niezależności proletariatu i próbował własnego Marksa przeciwstawiać całej bez wyjątku ówczesnej ortodoksji, rewolucyjnej i reformistycznej. Chciał być – bez powodzenia – Lutrem marksistowskiego ruchu, oplątanego, jak ongi Rzym-nierządnica babilońska w oczach niemieckiego reformatora, korupcją, walką o władzę i przywileje. Marzył o marksizmie czystym – moralnie i teoretycznie. Stworzył własny wariant marksizmu, wzbogaconego uzupełnieniami ze źródeł najrozmaitszych, ale wariant nie eklektyczny bynajmniej, lecz nadzwyczaj spoisty wewnętrznie. Wywarł niewątpliwy wpływ na pierwszych ideologów komunizmu włoskiego, jak Antonio Gramsci, a także Angelo Tosca i Palmiro Togliatti.

Jednakże Sorel od innych współczesnych sobie marksistów nie tym tylko się różnił, że Marksa inaczej interpretował; i nie tym tylko, że go krytykował niekiedy, skoro zdarzało się to nawet takim fanatykom ortodoksji, jak Róża Luksemburg. Różnił się tym nade wszystko, że wszyscy ortodoksi uważali do-

ktrynę Marksa za prawdę naukową w tym samym sensie, w jakim prawdą jest lub może być teoria kwantów lub teoria ewolucji. Dla Sorela natomiast prawda marksizmu była prawdą w pragmatycznym słowa znaczeniu. Marksizm jest prawdą, znaczy to, że jest on ideologiczną artykulacją ruchu, który może wyzwolić rodzaj ludzki i przynieść mu odmłodzenie. Jest prawdą, to znaczy jest jedynym i niezastąpionym narzędziem, które historia dała w ręce proletariatowi, aby się nim posłużył, jeśli potrafi – lecz czy potrafi, tego Historia nie gwarantuje. Marksizm jest prawdą swojego czasu w takim samym sensie, w jakim wczesne chrześcijaństwo było prawdą swojego. Jest nadzieją nowej młodości człowieczeństwa, nie zaś „naukowym" wyjaśnieniem dziejów, instrumentem skutecznego przewidywania, zbiorem wiarygodnych informacji o świecie. Innymi słowy – Sorel traktował marksizm jako narzędzie, które w tej oto epoce historycznej może najskuteczniej przyczynić się do wcielenia w życie zwierzchnich wartości człowieczeństwa; lecz same te wartości są niezależne od marksizmu, genetycznie i treściowo. Dlatego Sorel mógł nie zmieniać się, jeśli chodzi o owe naczelne wartości, a mimo to zmieniać swój stosunek do marksizmu. Mógł być marksistą lub nacjonalistą i przechować wierność przewodniej idei, dla której marksizm był tylko historycznie względnym instrumentem. Pod tym względem z pewnością nie był – nawet w okresie najgorliwszego oddania Marksowskiej filozofii – marksistą w tym znaczeniu, w jakim marksistą był Kautsky i Labriola, nie dlatego, że treść doktryny inaczej pojmował, ale że inaczej pojmował jej sens historyczny i że nie lękał się Marksa interpretować w świetle zasad, które sam był zaczerpnął ze źródeł zgoła odmiennych – od Proudhona czy Tocqueville'a, od Bergsona czy Nietzschego. Był też jednym z nielicznych, którzy próbowali formować marksizm stosownie do filozoficznego stylu epoki neoromantycznej, pojmować go więc pragmatycznie, aktywistycznie, z naciskiem na okoliczności psychologiczne, z uznaniem dla samodzielnej roli tradycji, w duchu radykalnie antypozytywistycznym i antyracjonalistycznym.

Idee wielkości, godności, heroizmu, autentyzmu, dominują w jego myśleniu o sprawach społecznych, a rewolucja, proletariat, wojna klasowa są niejako historycznymi wcieleniami owych zwierzchnich wartości. Duch radykalizmu i nieprzejednania jest dla niego ważniejszy niż treść tego, do czego ów radykalizm i owo nieprzejednanie się odnoszą. Sorel zdaje się aprobować w historii ludzkiej wszystko, co wyrasta z autentycznych gwałtownych pragnień, z bezinteresownej żarliwości, z wielkich podniet i wielkich nadziei. Stąd również chyli czoła przed wiarą religijną, o ile jest ona namiętnością, a gardzi religią, o ile jest scholastyką lub polityką, o ile skażona jest wyrachowaniem, duchem koncyliatorstwa, próbami racjonalizacji. Jest entuzjastą ruchu robotniczego, o ile widzi w nim ruch rewolty w imię wielkiego mitu odnowicielskiego, ale gardzi parlamentarnymi zabiegami, skromnością reformistycznych wysiłków. Odrzuca tradycyjny antyklerykalizm socjalistyczny, o ile jest on płaszczyzną współpracy socjalistów z mieszczańskimi radykałami, ale także, o ile wyrasta z tradycji racjonalizmu XVIII-wiecznego, z optymistycznej wiary w ciągłość i nieuchronność postępu. Zwalcza nacjonalizm, skoro jest on próbą odebrania

proletariatowi jego absolutnej odrębności w świecie; ale gdy, zniechęcony do syndykalizmu, zwraca wzrok ku nacjonalistycznemu radykalizmowi, kieruje się tymi samymi motywami, które go uczyniły marksistą – spodziewa się, że może tam wyłoni się nadzieja przywrócenia światu jego młodości. We wszystkich walkach bardziej go interesuje heroizm wojowników niż sama „słuszność" sprawy i niż zwycięstwo. Bardziej obchodzi go duch konkwistadorski proletariatu niż widoki tryumfu socjalizmu. Jego akces do ruchu proletariackiego nie jest sojuszem z uciskanymi w imię poprawy ich losu, ale akcesem do fali dziejowej, która obiecuje odrodzenie wielkości. Żąda totalnej separacji duchowej proletariatu od całej kultury burżuazyjnej.

Źródła, które ukształtowały sylwetkę duchową Sorela są zadziwiająco rozmaite, a jednak w pisarstwie jego układają się w całość spójną. Przypuszczalnie jansenistyczne wychowanie zaszczepiło w nim niechęć do wszelkiej optymistycznej wiary w przyrodzoną dobroć natury ludzkiej, w łatwość tryumfu nad złem, w możność osiągnięcia wielkich wartości niewielkim wysiłkiem; stąd pochodzi również jego pogarda dla jezuickiego koncyliatorstwa, ogólna postawa nieprzejednania, dążenie do radykalnej separacji sekty wybranych od całej reszty świata, odmowa kompromisów, myślenie wedle zasady „wszystko lub nic". Stąd także przywiązanie do tradycji chrześcijaństwa *radykalnego*, to znaczy chrześcijaństwa męczenników, stąd niewiara w automatyzm postępu.

Wykształcenie techniczne i praca inżynieryjna zakorzeniły w nim z kolei kult fachowości, odrazę do dyletanctwa i próżnej retoryki, przekonanie o fundamentalnej roli produkcji (w przeciwieństwie do wymiany) w życiu społecznym i podziw dla kapitalizmu w jego formach zdobywczych, pierwotnych, bezlitosnych, pełnych energii i ducha ekspansji, nie skażonych filantropią i ugodowością.

Marks ukazał Sorelowi miejsce społeczne, w którym dojdzie do skutku nowa, odnowicielska rewolucja. Odkrył mu proletariat – wyraźnie wyodrębnioną klasę bezpośrednich *producentów*, zmuszonych do sprzedaży swej siły roboczej, a noszących w sobie nadzieję totalnej rewolucji, która ludzkość wyzwoli. Idea rewolucji totalnej, którą proletariat *sam*, własnymi siłami i z własnej inicjatywy przeprowadzi, w całkowitym zerwaniu z resztą społeczeństwa, idea *wojny* klasowej, dosłownie pojęta idea zniesienia państwa, pogarda dla myślenia utopijnego – oto fundamentalne motywy sorelowskiego marksizmu.

Giambattista Vico dostarczył Sorelowi pojęcia, które miało wypełnić treść przyszłej rewolucji: pojęcia *ricorso*, cyklicznych powrotów ludzkości do własnych zapomnianych źródeł. Rewolucja proletariacka to miał być ów powrót do kolebki, przywrócenie człowieczeństwu pierwotnych wartości, żywych w moralności plemiennej.

Wpłynął na Sorela również Proudhon. Dzięki niemu Sorel pojmował socjalizm nade wszystko jako sprawę moralną, to jest sprawę wychowania nowego typu człowieka (etyka wytwórców). Proudhonowskie jest ujęcie proletariatu jako rodzaju pierwotnego plemienia, które zmuszone jest dzielić świat na siebie samych i całą resztę. Od Proudhona wywodzi się także waga, jaką Sorel przypisuje moralności rodzinnej i seksualnej w życiu społecznym. Podobnie

jak Proudhon, Sorel nigdy nie charakteryzował socjalizmu w kategoriach *dobrobytu*, ale tylko w kategoriach *godności* i *sprawiedliwości.*

Bergson był dla Sorela najdoskonalszym filozoficznym eksponentem tego stylu myślenia, który dominował w jego pisarstwie. Z filozofii Bergsona wywodzi się przeciwstawienie intuicyjnej percepcji „globalnej" i myślenia analitycznego, które u Sorela jest uszczegółowione między innymi w przeciwstawieniu „mitu" i „utopii". Bergson również dostarczył mu narzędzi pojęciowych dla przeciwstawienia naukowego determinizmu, połączonego z wiarą w przewidywalność procesów społecznych – idei spontaniczności nieoczekiwanej. Od Bergsona przejął także przekonanie o *niewyrażalności konkretu*, które pozwoliło mu chronić swoją ideę „mitu" przed racjonalną argumentacją.

Wyraźnie Nietzscheańską tradycją zatrąca wreszcie u Sorela kult wielkości, nienawiść do wszelkiej miernoty, nienawiść do życia politycznego zdominowanego przez partyjne przetargi.

Wielcy pisarze liberalnego konserwatyzmu – Tocqueville, Taine, Renan – wpłynęli na Sorela bardzo silnie w pierwszym okresie jego pisarstwa i pod pewnymi względami wpływ ten przechował się również w jego marksistowskiej fazie. Oni uczyli go trzeźwości politycznej, szukania interesów poza retoryką humanistyczną, oni pierwsi odsłaniali mu korupcję instytucji demokratycznych, oni wreszcie dostarczyli mu wiedzy o chrześcijaństwie pierwotnym, o Rewolucji i *Ancien Régime*.

Dzięki tej rozmaitości natchnień, Sorel ukształtował pewien osobliwy twór ideologiczny, który rozbił tradycyjne zbitki wartości, łącząc całkiem inaczej idee, aniżeli ktokolwiek przedtem. Sorel broni – jako marksista – pewnych wartości, które tradycyjnie związane były z ideologiami konserwatywnymi i prawicowymi: godności rodziny i małżeństwa, instynktownej solidarności plemiennej, honoru, wielkości tradycji, wielkości doświadczenia religijnego, świętości prawa ukształtowanego spontanicznie jako obyczaj.

Jako pisarz, Sorel należał raczej do gatunku apostołów niż rezonerów. Nie dbał o spójność i zalety konstrukcyjne swego pisarstwa; jego myśl zdaje się rozwijać bez z góry nakreślonego planu, niejako po omacku, lecz przewodnie tendencje i naczelne wartości przechowują się w niej bez zmiany. Lektura jego pism bywa uciążliwa – nie przez niejasność, ale przez brak literackiej spoistości. Czasem na początku jakiejś rozprawy stawia pytania, o które mu chodzi, po czym rozwija myśl w kilku różnych kierunkach i w toku licznych dygresji, rozwlekłych cytacji, agresywnych polemik i gwałtownych wezwań zapominać się zdaje o właściwym przedmiocie. Był z pewnością znakomitym pisarzem, jak nikt z marksistowskich ortodoksów, lecz nie panował nad swoim talentem; brak dyscypliny logicznej i pasja polemiczna sprawiają, że niezwykle trudno jego pisma streścić; można jednak wyłowić kilka uporczywie powracających idei głównych. Brzozowski uważał tę żywiołowość stylistyczną i brak określonej z góry konstrukcji za wybitną zaletę Sorelowskiego pisarstwa; sam był pod tym względem do niego podobny. Jest to rodzaj stylu, który niejako imituje twórczą ewolucję w rozumieniu Bergsona: rozwija się, napędzany pewną kierunkową tendencją, ale bez z góry wypracowanego celu.

Jeśli jednak nieschematyczna myśl wymaga schematyzacji, to w przypadku Sorela najstosowniej można taką schematyzację przeprowadzić, zestawiając po prostu najczęściej spotykane pary opozycyjne, wedle których rozwijał on swoje wywody. Oto taki zestaw, który po jednej stronie umieszcza idee, słowa i wartości przez Sorela piętnowane lub krytykowane i po drugiej te, do których sam się przyznaje:

myślenie utopijne	marksistowski realizm historyczny
racjonalizm epistemologiczny	Bergsonowska idea intuicji i myślenie „całościami"
racjonalizm w myśleniu społecznym	myślenie, traktujące na serio tradycję
determinizm	spontaniczność
wartość szczęścia	wartość godności i wielkości
socjalizm polityczny	syndykalizm
dyletantyzm	fachowość
kult Wielkiej Rewolucji	kult wczesnego chrześcijaństwa
reformizm	rewolucja
wiara w postęp	woluntaryzm, idea odpowiedzialności jednostkowej
polityka sojuszów	całkowita separacja proletariatu
polityka i władza	produkcja i organizacja produkcji
optymizm	pesymizm
intelektualiści i politycy	proletariat
partie polityczne	syndykaty czysto robotnicze
rewolucja polityczna	strajk generalny
utopia	mit
demokracja	wolność
moralność konsumentów	moralność wytwórców
religia scholastyków	religia mistyków i męczenników
dekadencja	ricorso, powrót do źródeł
nauki społeczne	mit aktywistyczny
państwo	zrzeszenie wytwórców

Zestaw taki może się wydać dziwaczny wszystkim, którzy mają w pamięci stereotypy i bloki pojęciowe ukształtowane przez „klasycznych" marksistów. Jednakże u Sorela samego jego „blok" ma ostrze polemiczne całkiem wyraźne. Skierowany jest nade wszystko przeciw socjalistycznym politykom ówczesnym, przeciw wodzom Międzynarodówki, przeciw tym, którzy w jego oczach są tylko zgrają karierowiczów, usiłujących usadowić się na uprzywilejowanych pozycjach państwowych po odebraniu ich burżuazji. Zwłaszcza Jaurès jest dla Sorela wrogiem, którego ściga bezlitośnie we wszystkich niemal pismach; on jest symbolem mieszczańskiego socjalizmu, który usiłuje ugłaskać burżuazję po to, by ugłaskać dzięki temu proletariat, zniszczyć ideę walki klasowej i zaprowadzić nowy system przywilejów w imię ogólnego pojednania.

2. *Wiadomości biograficzne*

Georges Sorel urodził się w 1847 roku w Cherburgu, w rodzinie mieszczańskiej. Studiował w École Polytechnique i do roku 1892 pracował jako inżynier w Departamencie Mostów i Dróg. Pierwsze swoje pisma ogłosił na krótko przedtem, nim przeszedł na emeryturę (*Le Procès de Socrate*, 1889; *Contribution à l'étude profane de la Bible*, 1889; *La ruine du monde antique*, 1888). Jednak dopiero około 1893 roku zainteresował się dziełem Marksa, a następnie antypolitycznym ruchem syndykalnym, który wyrósł po części z tradycji Proudhonowskich i anarchistycznych, a którego Fernand Pelloutier był najczynniejszym organizatorem. Rozprawa *L'avenir socialiste des syndicats* z 1898 roku (włączona później do zbioru *Matériaux d'une théorie du proletariat*, 3 wyd. 1919) była pierwszą próbą teoretycznego uogólnienia doświadczeń ruchu syndykalnego, rozwijającego się niezależnie, a nawet wbrew partiom socjalistycznym. W latach 90-tych Sorel współpracował z pismami „L'ère nouvelle" i „Devenir social" (gdzie m.in. ogłosił w 1895 r. i 1896 r. studia o Durkheimie i o Vico). Bronił aktywnie sprawy Dreyfusa, ale po jej zakończeniu odczuwał rodzaj niesmaku widząc, że socjalistyczni „dreyfusardzi" wykorzystują całą aferę dla celów czysto partyjnych. Do pewnego stopnia dzieło Bernsteina pobudziło go do krytyki ortodoksji, lecz rychło własna jego krytyka poszła w całkiem innym kierunku (zachował jednak, mimo zasadniczej wrogości do reformizmu, szacunek i uznanie dla Bernsteina; uważał go za krytyka uczciwego, który chciał nade wszystko pokazać socjalistom niemieckim, że ich rewolucyjne programy nie mają nic wspólnego z ich rzeczywistą polityką – pod czym Sorel bez zastrzeżeń się podpisywał). Stopniowo jął atakować coraz gwałtowniej partyjny ruch socjalistyczny, demokrację parlamentarną i to, co nazywał socjalizmem politycznym w odróżnieniu od syndykalizmu. Najważniejsze marksistowskie pisma Sorela zawarte są w książkach: *Réflexions sur la violence* (1908, uzupełniane w następnych wydaniach), *Les illusions du progrès* (1908), *Matériaux d'une théorie du proletariat* (1919, zbiór rozpraw z różnych lat, poczynając od 1898), *La Décomposition du marxisme* (1908). Pierwsze dwa dzieła były uprzednio drukowane częściami w piśmie „Mouvement socialiste", redagowanym przez Huberta Lagardelle. Czwarte wydanie *Reflexions sur la violence* z 1919 roku zawiera dodatek z entuzjastyczną apologią Lenina i przewrotu bolszewickiego w Rosji (sam Lenin nie interesował się Sorelem; wspomina o nim raz zdawkowo i z pogardą).

Z czasem jednak stracił Sorel nadzieje, które wiązał z syndykalizmem francuskim; liczył jednak na to, że podobny ruch może rozwinąć się i zwyciężyć we Włoszech. Z krajem tym od dawna łączyły go bliskie kontakty; pisywał do wielu socjalistycznych czasopism włoskich od 1898 roku, interesował się kulturą umysłową Włoch (artykuły o Vico, o Lombroso), książki jego ukazywały się we wloskich przekładach, a wybitni włoscy teoretycy (Croce, Pareto) komentowali je z sympatią lub atakowali (Labriola). W 1910 roku Sorel jednak doszedł do wniosku, że syndykalizm ponad miarę został skorumpowany przez wpływy reformistyczne; zwrócił wtedy nadzieje ku ruchom nacjonalistyczno-

-radykalnym francuskim i włoskim i przez czas jakiś współpracował z *Action Française*. Grupy włoskie narodowo-syndykalistyczne, z których wyrósł po części ruch faszystowski, były pod jego wpływem. Zarówno w początkach ruchu faszystowskiego, w 1912 r., jak i później, po wojnie w 1919 r., Sorel manifestował swoje sympatie dla faszyzmu, który mógł, w jego przekonaniu, zwiastować odrodzenie społeczne, ujęte w formę mitologii narodowej; z tego samego punktu widzenia witał entuzjastycznie rewolucję bolszewicką w Rosji, w której widział także odwrót od „okcydentalizmu" i powrót od narodowych źródeł moskiewskich. Faszyści włoscy, już po zwycięstwie, niejednokrotnie czcili Sorela jako swego patrona duchowego, lecz były to czysto werbalne hołdy; rzeczywista ideologia faszystowska rozwinęła się w innym kierunku i miała usprawiedliwić nade wszystko brutalny gwałt autorytatywnych rządów – a więc to właśnie, czego Sorel nienawidził szczególnie. Pierwsze pismo komunistyczne włoskie „Ordine Nuovo", redagowane przez Gramsciego w Turynie od 1919 roku uważało jednak Sorela za ideologa proletariatu.

Sorel umarł w 1922 roku w Boulogne-sur-Seine, gdzie od lat mieszkał. Od końca lat 20-tych jego idee nie miały już faktycznie żadnego wpływu w żadnym z odłamów ruchu socjalistycznego ani w Międzynarodówce Komunistycznej.

3. Racjonalizm przeciw historii. Utopia i mit. Krytyka oświecenia

To, co Sorel zwalcza pod mianem racjonalizmu, nie jest jedną określoną tezą filozoficzną, ale postawą umysłową, która, jego zdaniem, rozpowszechniła się dzięki doktrynie Kartezjusza, rozkwitła w salonach oświeceniowych i wywarła także zgubny wpływ na interpretacje współczesne marksizmu. Racjonalizm polega na tworzeniu pewnych uproszczonych, wyspekulowanych modeli, które następnie zastępują w myśleniu zawiłe realności świata. Przykładem racjonalistycznych konstrukcji są wszystkie symplicystyczne teorie natury ludzkiej, które ujmują człowieka jako zbiór pewnych stałych, ogólnych jakości i typów zachowań, pomijając całkowicie wszystkie okoliczności historyczne, wpływające na faktyczne zachowania ludzkie. Racjonaliści zwykli redukować społeczeństwo do wymyślonego powszechnika „człowieka", co ułatwia im niesłychanie zadanie, kiedy snują dowolne rozważania na temat społeczeństwa doskonałego i budują utopijne fikcje przyszłości, wolnej od konfliktów, przypadkowości, sprzecznych dążeń. Nie ustrzegł się i Engels od tego myślenia, u niego bowiem także „świat sprowadza się do jednego człowieka". Racjonaliści wyobrażają sobie także, że racjonalne motywacje rządzą wszystkimi zachowaniami, stąd niezdolni są dostrzec zawiłości psychologicznych, wielości konfliktowych motywów współdziałających w życiu, ogromnej wagi tradycji i obyczaju, biologicznych, a zwłaszcza seksualnych okoliczności w rozwoju społecznym. Tak na przykład, Wielka Rewolucja jest dla racjonalistów tryumfem idei nad rzeczywistością historyczną, gdyż nie potrafią oni ujawnić sił, w szczególności również plebejskich, które podmywały *Ancien Régime*. Racjonalizm jest for-

mułą myślenia ułatwionego, redukcją świata do najprostszych schematów, zaczerpniętych z rozumowań prawniczych, które w naturalny sposób sprowadzają ludzi do jednostek jurysdycznych. Historia utopii komunistycznych jest pełna racjonalistycznych przesądów, totcż utopie te faktycznie nigdy nie zagrażały panującym systemom władzy. Racjonalizm przy tym nie jest bynajmniej tym samym, co myślenie naukowe – ta właśnie konfuzja, słusznie zwalczana przez Pascala, zrodziła się pod wpływem kartezjanizmu. Kartezjanizm był metodą, która czyniła naukę czymś dostępnym dla konwersacji salonowej i stąd jego powodzenie. Podobnie jak scholastycy, Kartezjusz ustawił między człowiekiem a rzeczywistością pomysłowe, upraszczające machiny, które uniemożliwiają właściwy użytek inteligencji. Dał w ręce niedokształconych światowców łatwe środki, które pozwalały im, bez żadnego fachowego przygotowania, rozmawiać w salonach o nauce na tej zasadzie, iż „naturalne światło" uzdolnia każdego do wyrokowania o wszystkim. Oświeceniowi pisarze przejęli ten styl, gdyż dla Condorceta, podobnie jak dla Fontenelle'a, celem nie było uczenie fachowców, przygotowanych do pracy w rolnictwie lub przemyśle, ale salonowych dyletantów. Cała ideologia dominująca XVIII stulecia była ideologią ludzi, którzy byli na usługach monarchii; filozofowie odgrywali rolę błaznów na dworach królewskich („kozerzy, handlarze satyrami lub panegirykami, a zwłaszcza błazny zdegenerowanej arystokracji" – oto generalna charakterystyka ideologii oświeceniowej u Sorela). Diderot tłumaczył, że w naturze nie ma nic więcej, jak popęd samozachowawczy i rozrodczy, aby w ten sposób usprawiedliwić rozwiązłość obyczajową salonów; współcześnie darwinizm używany jest do tych samych celów. Enclyklopedia nie przyczyniła się do rozwoju żadnej nauki, była niczym więcej jak zbiorem dyletanckich wiadomości przeznaczonych na użytek światowej konwersacji. Komunistyczne fantazje oświeceniowych pisarzy nikomu nie szkodziły, niebezpiecznie było krytykować nadużycia w kopalni, ale wychwalać komunizm, głosić teorie prawa naturalnego, sławić cnoty republikańskie czy zwalczać tradycje w imię rajskich utopii – wszystko to monarchia mogła strawić bez obaw.

W rzeczy samej literatura utopijna, od Platona poczynając, jest typowym, bezpłodnym produktem racjonalistycznych złudzeń. „...Poczynając od renesansu, utopie stały się gatunkiem literackim, który, do skrajności upraszczając kwestie ekonomiczne, polityczne i psychologiczne, wywarł zgubny wpływ na formowanie się ducha rewolucjonistów" (*Materiaux*, 3 ed., 26). Jałowość utopii polega na tym, że zakładają one niezróżnicowane pojęcie abstrakcyjnego osobnika ludzkiego, wolnego od wpływu całej tradycji historycznej, od religii, od obyczajów dziedziczonych, od określoności narodowych, biologicznych i psychologicznych i budują imaginacyjne państwa z takich osobników złożone; szkodliwość utopii polega z kolei na tym, że zwracają się one z apelami do klas uprzywilejowanych, licząc na ich rozsądek, oświecenie czy filantropię i osłabiają w ten posób rozumienie walki klasowej wśród proletariatu. Marksizm jest bliższy burżuazyjnej ekonomii manchesterskiej aniżeli pisarstwu utopijnemu, jest bowiem realnym spojrzeniem na społeczeństwo rozdarte walką klasową, której złagodzić ani uniknąć nie można. Pewne naiwności utopijne,

które u Marksa się zdarzają – na przykład w *Krytyce programu gotajskiego* – niezgodne są z duchem marksizmu, który nie odwołuje się do powszechnego uczucia sprawiedliwości, nie stara się układać społeczeństwa w logicznie uporządkowany schemat, ale wszystkie faktyczne siły działające w dziejach bierze pod uwagę w całej ich złożoności. Dzięki marksizmowi socjalizm zrywa z myśleniem utopijnym. Nie chce być więcej „naukowym" planem przyszłego społeczeństwa, nie chce zastępować burżuazji w myśleniu o organizacji produkcji, gdyż burżuazja sama zajmuje się tym lepiej; chce być ideologią radykalnej wojny klas.

Zamiast więc budować abstrakcyjne projekty doskonałego ustroju, należy raczej rozważać, w jaki sposób formowały się żywiołowo w dziejach instytucje społeczne i objaśniać ich sens całością produkcyjnych i psychologicznych warunków. Tak właśnie czynił Savigny, który racjonalistycznej doktrynie umowy społecznej przeciwstawił historyczne badanie prawa powstającego zrazu jako lokalny obyczaj i nawarstwiającego się stopniowo w toku kolejnych adaptacji. Utopiści pisali z łatwością konstytucje dla wszystkich ludów świata, ponieważ historia rzeczywista niewiele ich obchodziła; ale marksizm jest właśnie analizą rzeczywistych, nie zracjonalizowanych procesów dziejowych.

W *Rozważaniach o przemocy* Sorel poświęca specjalną uwagę tym stronom życia społecznego, które najbardziej opierają się racjonalizacji i tworzą niejako warstwę tajemnicy w całym rozwoju społecznym, a zarazem rozstrzygają o tym rozwoju bardziej niż inne, podlegające racjonalizacji. W *moralności* jasne i racjonalne warstwy odnoszą się do *stosunków wzajemności*, podobnych do wymiany handlowej, podczas gdy dziedziną ciemną jest *życie seksualne*, które bardzo trudno sprowadzić do prostych formuł. W *prawodawstwie* łatwo jest zracjonalizować wszystko to, co odnosi się do *umów i długów*, ale najtrudniej kwestie *rodziny*, które wywierają wpływ na całość życia społecznego. W *ekonomii* dziedziną jasną jest *wymiana handlowa*, ciemną zaś – *produkcja*, która ostatecznie jest decydującą, a w której działają różne lokalne, historycznie zakorzenione tradycje. Racjonaliści ponoszą porażkę, ilekroć owe ciemne, jakościowo zróżnicowane, historycznymi przypadkami uformowane strony życia usiłują zredukować do prostych formuł prawnych. Rzeczywiste życie historii bardziej przypomina sztukę aniżeli przejrzystą konstrukcję logiczną.

Przeciwstawienie umysłowości racjonalistycznych i historycznie zorientowanych jest niemal tym samym, co przeciwstawienie *optymizmu* i *pesymizmu*. Oba te słowa odbiegają od potocznego sensu. Optymistami są Sokrates, jezuici, oświeceniowi filozofowie, ideologowie rewolucji francuskiej, utopiści, wyznawcy wiary w postęp, politycy socjalistyczni, Jaurès; pesymistami są wcześni chrześcijanie, protestanci, janseniści, marksiści. Pierwsi wierzą, że zło świata pochodzi z niedostatków prawodawstwa i oświecenia, z braku uczuć humanistycznych; są przeświadczeni, że reformy prawne z łatwością doprowadzą do raju na ziemi, a gdy przychodzi do działań, opartych na tych iluzjach, uciekają się do terroru, który ma zastąpić znajomość realnych zależności społecznych – jak to właśnie czynili przywódcy rewolucyjni. Pesymiści nie myślą o żadnej wszechwyjaśniającej teorii świata, która by doń wprowadziła racjonalny po-

rządek; są świadomi wąskich granic, w jakich poruszają się nasze projekty społeczne, granic wyznaczonych ciążeniem tradycji, słabością ludzką, ułomnością wiedzy. Widzą też powszechną zależność wszystkich stron życia, stąd traktują społeczne warunki jako całości związane, których cząstkowo niepodobna naprawić, a można tylko się starać jednorazowo znieść w katastroficznej eksplozji. W Grecji pesymizm był ideologią wojowniczych plemion górskich, ubogich, dumnych, nieustępliwych, przywiązanych do tradycji, optymizm natomiast – wiarą handlowych prosperujących miast. Pierwotne chrześcijaństwo było przeniknięte pesymizmem, nie wierzyło bowiem, by wysiłek ludzki mógł naprawić doczesny świat i w nieustępliwym zamknięciu oczekiwało katastrofy drugiego przyjścia. Protestantyzm był próbą odnowienia pesymizmu chrześcijańskiego, lecz upadł, gdy jął naśladować humanizm renesansowy i w końcu pogodził się z jego wartościami. Pesymizm autentycznego marksizmu wyraża się w tym, że marksizm nie wierzy w żadne automatycznie działające prawo postępu, w łatwość narzucenia światu wymyślonych dowolnie konstrukcji szczęścia powszechnego, w naprawę świata przez stopniowe reformy. Marksizm jest katastroficznym wezwaniem, które świadomość proletariatu organizuje nie w utopijnych programach, ale w *micie*.

Mit nie jest rodzajem utopii, lecz jej dokładnym przeciwieństwem. Mit nie jest żadnym opisem przyszłej rzeczywistości doskonałej; jest tylko perspektywą ostatecznej walki. Jego wartość nie jest poznawcza w przyjętym rozumieniu słowa, gdyż mit nie jest przewidywaniem naukowym; jest siłą, która organizuje walczącą świadomość zamkniętej grupy. Mitem proletariatu jest *strajk generalny*. Mit jest jedynym narzędziem, które pozwala walczącej grupie zachować solidarność, heroizm, ducha poświęcenia. Jest stanem świadomości, która oczekuje i przygotowuje jednorazową, gwałtowną zagładę istniejącego świata, nie w ten sposób jednakże, by przeciwstawiała mu jakąś gotową konstrukcję przyszłego raju. W odróżnieniu od utopii, mit ma nade wszystko funkcje negatywne. W odróżnieniu od utopii również, mit pojmuje istniejący świat jako wewnętrznie związaną całość, która tylko jako całość może być zniszczona; jest więc duchem opozycji totalnej i właśnie dlatego nie może być krytykowany tak, jak mogą być krytykowane projekty reformatorskie czy plany przyszłego społeczeństwa. Wymaga akceptacji totalnej lub totalnego odrzucenia, a wyznawca mitu jest obojętny na argumenty, które by miały przemawiać przeciw jego wykonalności. Utopie są *projektami* przyszłości, tak zwane nauki społeczne usiłują – w złudzeniu – przyszłość *przewidywać*, ale mit jest aktem *tworzenia* bez przewidywania. W micie generalnego strajku zawiera się *cała* idea socjalistyczna, to znaczy całość samowiedzy proletariatu, który radykalnie wykracza poza istniejące społeczeństwo, z nikim nie szuka sojuszu, od nikogo nie oczekuje pomocy, chce z maksymalną ostrością zaznaczyć swoją totalną obcość względem dzisiejszego świata. „Wyniki te nie dają się osiągnąć w sposób pewny przez użycie zwykłego języka; należy posłużyć się zbiorem obrazów, które, *wyłącznie przy pomocy intuicji* i zanim przeprowadzi się jakiekolwiek analizy, zdolne są wywołać, jako niepodzielną całość, masę uczuć odpowiadającą różnym przejawom wojny, jaką wiedzie socjalizm przeciw no-

woczesnemu społeczeństwu. Syndykaliści rozwiązują ten problem doskonale, koncentrując całość socjalizmu w dramacie strajku powszechnego; nie ma już wtedy miejsca na godzenie przeciwieństw w profesorskich dwuznacznościach" (*Refl.* r. 4, str. 123). Mit nie jest „myśleniem" o przyszłości, ani jej planowaniem, żyje w teraźniejszości, ale formuje ją: „Mit należy osądzać jako środek oddziaływania na teraźniejszość: nie ma sensu żadna próba dyskusji nad tym, do jakiego stopnia można go pojmować dosłownie jako przyszłą historię. *Tylko mit jako całość jest ważny*; części jego o tyle tylko mają znaczenie, o ile odsłaniają główną ideę" (*tamże*, str. 126).

Jak widać Sorel, dopóki krytykuje racjonalizm kartezjańskiej czy oświeceniowej proweniencji, nie przeciwstawia mu wyraźnie irracjonalistycznego punktu widzenia, ściga bowiem racjonalistyczne złudzenia jako przejaw dyletantyzmu historycznego i próbę wymijania konkretów społecznych na rzecz wyspekulowanych i spójnych modeli. Z chwilą jednak, gdy społecznemu projektowaniu przeciwstawia akt mitotwórczy, jego krytyka nie jest już atakiem rozumu historycznego przeciw apriorycznym abstraktom, ale atakiem sentymentu przeciw rozumowi analitycznemu w ogóle. Mit jest całością nierozkładalną i nawet niewyrażalną, może być ujęty tylko w jednorazowym akcie intuicyjnej percepcji, takiej, jak ją Bergson opisał. Akces do mitu nie jest aktem *rozumienia*, jest tylko wyrazem *gotowości do działania niszczycielskiego*. Jako taki, mit oporny jest na argumentacje, dyskuje, próby kompromisu. Jest radykalnie *antyintelektualny*. Zauważyć przy tym należy, że jest to anytintelektualizm bardziej radykalny aniżeli bergsonowski. Bergson bowiem rozumu analitycznego bynajmniej nie piętnował jako źródła dekadencji: wyznaczał mu tylko granice stosowalności jako instrumentowi technicznej manipulacji – równie dobrze w opisie rzeczywistości fizycznej, jak i społecznej. Dlatego w perspektywie Bergsona racjonalne i analityczne myślenie o sprawach społecznych nie jest bynajmniej bezwartościowe, chociaż nie może objąć i zrozumieć nieciągłości historycznych, wynikających ze spontanicznej twórczości. W rozumieniu Sorela natomiast wiara mityczna ma *zastąpić* całkowicie wiedzę społeczną, a wszystkie działania praktyczne mają być podporządkowane oczekiwaniu nieokreślonej i zasadniczo nieopisywalnej apokalipsy. Immunizując mitologie przeciw wszelkiej racjonalnej krytyce Sorel tedy usprawiedliwiał niejako z góry ruchy społeczne programowo odwołujące się do irracjonalnych „instynktów" i pod tym względem jego recepcja faszystowska nie jest oparta na pomyłce, natomiast związek z marksizmem zdawać się musi przypadkowy.

4. Ricorsi. Separacja klas. Nieciągłość kultury

Jakkolwiek mit sorelowski jest organem negacji istniejącego świata w imię przyszłej katastrofy, ma on także pewne zakorzenienie w przeszłości – ale niepodobne do mitów religijnych. Jest także *powtórzeniem* czegoś, co już było, mianowicie jest odmłodzeniem świata przez zerwanie więzi z całym osadem kultury panującej. Jest *ricorso* w sensie, w jakim Vico nadał temu słowu.

Ricorsi zdarzają się, gdy dusza ludu powraca do stanu pierwotnego, gdzie wszystko jest instynktowne, twórcze i poetyckie w społeczeństwie, jak w epoce pierwotnego chrześcijaństwa lub u schyłku średniowiecza. Rewolucyjny syndykalizm przyniesie światu taki właśnie rodzaj uniwersalnego renesansu, biorąc za punkt wyjścia proletariat jako enklawę całkowicie odseparowaną od reszty społeczeństwa.

Na ten ostatni punkt Sorel kładzie szczególny nacisk. Jednakże sens owej separacji i niezależności proletariatu jest inny, aniżeli u ortodoksów. Ortodoksja rewolucyjna II Międzynarodówki zawsze podkreślała konieczność wyraźnej odrębności proletariatu. Chodziło wszelako o odrębność *polityczną*, o samodzielność *partii* robotniczych, o to, że ruch robotniczy ma rozwijać się stosownie do własnych interesów i wiedziony własnymi celami. Separacja taka ani w rozumieniu Kautsky'ego, ani Róży Luksemburg, ani nawet Lenina i Trockiego nie wykluczała bynajmniej taktycznych sojuszów z nieproletariackimi partiami w określonych okolicznościach i nie oznaczała zerwania więzi z istniejącą kulturą, to znaczy zakładała *implicite*, że w zasobie kulturalnym istniejącego społeczeństwa istnieją dobra ogólnoludzkie, które socjalizm nie tylko jest w stanie sobie przyswoić, ale których on jeden będzie prawowitym dziedzicem.

Lecz w sensie Sorela separacja nie oznacza politycznej odrębności partii robotniczych, albowiem był on wrogiem partii jako takich i uważał je za swoisty wyraz społeczeństwa mieszczańskiego. Partia oznacza w sposób naturalny i nieuchronny podporządkowanie proletariatu zawodowym politykom i nie tylko nie może przyczynić się do wyzwolenia proletariatu, ale może tylko wyzwolenie to skutecznie udaremnić, a najwyżej zastąpić jedną tyranię przez inną, sprawowaną przez funkcjonariuszy partyjnych, mówców parlamentarnych i kluby dziennikarskie. Nadzieją proletariatu nie są partie i nie są także związki zawodowe walczące o doraźną poprawę warunków proletariatu, ale *syndykaty rewolucyjne*, programowo apolityczne, obojętne na wszelkie rozgrywki parlamentarne, odmawiające udziału w burżuazyjnej grze, walczące nade wszystko o ugruntowanie świadomości i solidarności robotników *w imię totalnego przewrotu*. Ruch syndykalistyczny (lub anarcho-syndykalistyczny, jak się zwykło mówić) rozwinął się w latach 90-tych we Francji, nieco później we Włoszech i w Hiszpanii i tylko w niewielkim stopniu w Niemczech. Jego charakterystyczną cechą – zgodnie z tradycją ideologii Proudhonowskiej – była całkowita negacja działalności politycznej, odmowa udziału w jakichkolwiek instytucjach burżuazyjnego społeczeństwa i podporządkowanie ekonomicznej walki proletariatu przyszłej rewolucji, która nie ma jednak istniejących instytucji politycznych i państwowych zastąpić innymi, ale znieść je całkowicie na rzecz zrzeszeń wytwórczych, rządzonych wyłącznie przez pracujących robotników i powiązanych w luźną federację. Marks uważał tego rodzaju pomysły za drobnomieszczańską utopię, tłumacząc, że samorząd robotniczy sam przez się nie jest w stanie znieść praw konkurencji i anarchii produkcyjnej i że Proudhonowski ideał, gdyby mógł zostać zrealizowany, przywróciłby niezwłocznie wszystkie klęski kapitalizmu związane z akumulacją i anarchią. Jednak Sorel

w ruchu syndykalnym widział jedyną nadzieję realnego zwycięstwa proletariatu. Nie był sam działaczem tego ruchu (zgodnie zresztą z własną zasadą, wedle której intelektualiści z klas średnich mogą tylko zawadzać organizacjom robotniczym), ale jego z zewnątrz stojącym ideologiem.

Otóż ruch syndykalny ma dążyć do tego, by ugruntować w klasie robotniczej świadomość całkowitej obcości względem mieszczańskiego społeczeństwa, zerwać wszelką moralną i intelektualną więź z mieszczańską kulturą, nie brać udziału w partyjnych i parlamentarnych rozgrywkach, nie dopuszczać do zwierzchnictwa ideologów i mówców parlamentarnych, zachować czystość proletariacką. Proletariat nie wyzwoli się nigdy, jeśli będzie usiłował konstytuować się na wzór burżuazji; jego pierwsza reguła polega na tym, by „zachować wyłączność robotniczą, to jest wyłączyć intelektualistów, których kierownictwo przyniosłoby w wyniku odtworzenie hierarchii i rozbicie pracujących" (*Materiaux*, str. 132). Chodzi jednak nie tylko o organizacyjną czystość, ale bardziej jeszcze o czystość duchową. „Toteż przyjaciele moi i ja nie ustajemy w wysiłkach, by skłonić klasę robotniczą, iżby nie dała się wciągnąć w koleiny burżuazyjnej nauki lub filozofii. Wielka zmiana nastąpi w świecie z dniem, gdy proletariat – podobnie jak to uczyniła burżuazja po rewolucji – przyswoi sobie poczucie, że zdolny jest myśleć stosownie do swoich własnych warunków życia" (*Illusions*, str. 135). Podstawą nowej kultury proletariackiej będzie praca. „...praca może służyć za podstawę kultury, która sprawi, że nie trzeba będzie żałować kultury burżuazyjnej. Wojna, jaką musi proletariat prowadzić przeciw swym panom, może, jak wiadomo, rozwinąć w nim uczucie wzniosłości, którego kompletnie brak dzisiaj burżuazji... Wszystkie nasze wysiłki muszą zmierzać ku temu, by nie dopuścić do zatrucia klasy wstępującej ideami burżuazyjnymi; toteż nigdy nie dosyć będzie pracy nad złamaniem wszystkich więzi między ludem a literaturą XVIII wieku" (*tamże*, str. 285-286). Filozofia nowej szkoły jest, jak Sorel pisał, „filozofią ramion", nie zaś „filozofią głów" (*Décomposition*, str. 60), chce bowiem, by klasa robotnicza pojęła, że cała jej przyszłość leży w wojnie klasowej. Filozofia ta tworzy się żywiołowo, rewolucyjny ruch syndykalny powstaje dzięki wysiłkom ludzi, których znajomość marksizmu jest bardzo słaba. Wyraża ona jednak najprawdziwszą potrzebę klasy wytwórców, bez niej bowiem proletariatowi grozi ten sam los, co starożytnym Germanom, którzy podbiwszy cesarstwo powstydzili się swego barbarzyństwa i jęli sobie przyswajać dekadencką kulturę łacińskich retorów, lub też los reformacji, która sama siebie uśmierciła, gdy zgodziła się pójść do szkoły humanistów i przejęła ich wartości. W wojnie klasowej proletariat musi być świadom, że *wszystkie bez wyjątku* pozostałe klasy społeczne są przeciwne jego wyzwoleniu. Przyszłe społeczeństwo odziedziczy po kapitalizmie jego technologię, lecz nie może przejąć niczego z jego kultury duchowej. Wszystkie ideologiczne lub polityczne batalie, które skądinąd mogłyby być usprawiedliwione, przynoszą zawsze więcej szkody niż pożytku, jeśli klasa robotnicza współdziała w nich z radykałami mieszczańskimi (walka przeciw klerykalizmowi i Kościołowi – nie mówiąc o ideologiach patriotycznych), gdyż nie zakładają poczucia absolutnej separacji klasowej i rodzą zgubne złudzenia, iż prole-

tariat może współuczestniczyć w zmianach społecznych jako siła sojusznicza liberałów. Przyszła rewolucja będzie „absolutną separacją między dwiema epokami historycznymi" (*Reflexions*, r. 4, str. 138), toteż proletariat, powołany do jej przeprowadzenia, nie może mieć żadnych względów moralnych w stosunku do klas obcych. „Ludzie, co życie swe poświęcili sprawie, którą utożsamiają z regeneracją świata, nie mogą się wahać z użyciem *dowolnej broni*, która może służyć rozwinięciu i podniesieniu ducha wojny klasowej..." (*tamże*, r. 6, str. 187).

5. *Rewolucja moralna. Konieczności dziejowe*

Nie znaczy to jednak, że proletariat jest lub może być klasą moralnie obojętną. Przeciwnie, podstawowym zadaniem rewolucji i przygotowania do rewolucji jest *przeobrażenie moralne* klasy robotniczej w duchu, który przywróci jej pełnię godności, samowiedzę swej wyjątkowości w świecie, dumę i niezależność. I chociaż najbardziej znane dzieło Sorela jest w znacznej części apologią przemocy, to jednak przemoc jest moralnie doniosła o tyle, o ile moralnie wychowuje tych, którzy ją stosują. Inaczej: chodzi o przemoc typu wojennego, nie zaś policyjnego, przemoc bez okrucieństwa i przemoc, której motywem nigdy nie jest *zawiść* ubogich do bogaczy – uczucie rujnujące moralnie i degradujące proletariat. W odróżnieniu od siły, która zmierza do zastąpienia obecnych stosunków władzy innym rodzajem rządów autorytatywnych, przemoc proletariacka nie chce ustanawiać *władzy* nowego typu, lecz przeciwnie, znieść wszelką władzę. Wzorem przemocy moralnie godnej są akty spontanicznej sprawiedliwości ludowej, jak u norweskich górali, jak w korsykańskiej wendecie, jak w prawie lynchu. Przeciwnie, zwolennicy *rewolucji politycznej*, czyli współcześni socjaliści, którzy chcieliby zająć stanowiska obecnie uprzywilejowanej mniejszości, skłonni są do okrucieństw i inkwizycyjnych metod, jak to najdoskonalej ujawnił terror Wielkiej Rewolucji; terror ten, absurdalny w założeniu (przywódcy Rewolucji usiłowali załatwić krwawymi represjami ekonomiczne trudności, skazując się, oczywiście, na upadek) był uzasadniony doktryną umowy społecznej Rousseau'a, jakobini bowiem z chwilą, gdy uznali siebie samych za wcielenie woli powszechnej, nie mieli już żadnych skrupułów. Nie byli jednak moralnie przygotowani do władzy i nie umieli nic innego, jak naśladować *Ancien Régime*. Ten sam despotyzm grozi społeczeństwu, gdyby oddało władzę w ręce ludzi w rodzaju Jaurèsa, którzy za pomocą humanistycznej frazeologii zatruwają proletariat burżuazyjnym pragnieniem władzy politycznej dla partii proletariatu, miast wychowywać go w duchu walki o rozbicie instytucji autorytetu społecznego.

Oto dlaczego syndykalizm *zwalcza demokrację*, która jest zachętą dla proletariatu do uczestnictwa w instytucjach burżuazyjnych, nade wszystko parlamentarnych i jest źródłem demoralizacji, korupcji oraz solidaryzmu klasowego.

Strajk generalny jako cel właściwy walki proletariackiej trzeba przeto odróżnić od *rewolucji politycznej*. Strajk generalny w rozumieniu Sorela nie mieści

się w stereotypowym przeciwstawieniu strajku „ekonomicznego" i „politycznego". Nie jest on, oczywiście, strajkiem ekonomicznym, o ile ten ostatni oznacza nacisk na poprawę warunków życia klasy robotniczej w społeczeństwie kapitalistycznym. Nie jest jednak także rewolucją polityczną, a nawet jest jej dokładnym przeciwieństwem. Rewolucja polityczna zmierza do zdobycia władzy, podlega przeto wszystkim prawom walki o władzę, zakłada taktyczne sojusze, nie zakłada natomiast podziału społeczeństwa na dwie i tylko dwie armie; zakłada, obok syndykatów, inne formy organizacji, komitety czy partie, zakłada gotowe już formy przyszłej organizacji, musi być zaplanowana, może być zatem krytykowana w szczegółach. Co więcej, rewolucja polityczna nie opiera się na Marksowskiej doktrynie podziału klasowego, ale na antymarksistowskim przeciwstawieniu ubogich i bogatych, odwołuje się do nędznych uczuć zawiści i żądzy zemsty, nie zaś do wzniosłych uczuć bohaterstwa ożywiających ludowych wojowników. Strajk generalny jest zniszczeniem istniejącego społeczeństwa bez żadnej idei władzy, zmierza bowiem do tego, by oddać siły wytwórcze w ręce ludzi wolnych, którzy mogą kierować produkcją bez żadnej potrzeby panów. Strajk generalny jest jedną całościową ideą, która nie da się rozbić na stadia czy ująć w postaci strategicznego planu. Idea ta ukazuje, *„że czas rewolucji politycznych się skończył* i że proletariat odmawia tworzenia sobie nowych hierarchii. Formuła ta nie zna żadnych praw człowieka, sprawiedliwości absolutnej, konstytucji politycznych i parlamentów; neguje nie tylko rządy burżuazji kapitalistycznej, ale wszelką hierarchię mniej lub więcej podobną do burżuazyjnej" (*Materiaux*, str. 58). Syndykalizm nie troszczy się o doktryny i „naukowe" przygotowanie. „...posuwa się stosownie do przypadków i okoliczności, nie troszcząc się o dogmaty, kierując nierzadko swoje siły na drogę, którą mędrcy potępiają. Zniechęcające widowisko dla wzniosłych dusz, które wierzą w zwierzchnictwo nauki w nowoczesnym porządku, spodziewają się rewolucji od potężnego wysiłku myślowego i wyobrażają sobie, że idea rządzi światem, od kiedy wyzwolił się on z klerykalnego obskurantyzmu". Ale „rewolucja nie ma sekretu przyszłości i posuwa się podobnie jak kapitalizm, rzucając się we wszystkie szczeliny, jakie się otwierają" (*tamże*, str. 64).

Rewolucyjny syndykalizm walczy więc zarówno z duchem utopii, jak z duchem blankizmu, to jest z doktryną, wedle której spiskowa grupa, podająca się za mandatariuszy proletariatu, może, uchwyciwszy władzę w sprzyjających okolicznościach, przeobrazić następnie społeczeństwo drogą przemocy i represji. Blankizm czy jakobinizm to idea rewolucji ubogich przeciwko bogaczom, nie zaś Marksowska idea rewolucji *wytwórców*, sprawionej wyłącznie ich własnymi rękami. Rewolucja taka nie zmierza bynajmniej do dyktatury partii; Bernstein ma rację, gdy powiada, że objęcie władzy przez socjaldemokrację nie daje bynajmniej suwerenności ludowi, lecz uzależnia go od zawodowych polityków i właścicieli gazet. Póki klasa robotnicza nie ma silnej organizacji ekonomicznej i bardzo wysokiego stanu niezawisłości moralnej, dyktatura proletariatu oznacza dyktaturę mówców klubowych i literatów (*Décomposition*, str. 33).

Rewolucja syndykalistyczna nie może również być wynikiem ekonomicznej dekadencji kapitalizmu. Rewolucje, które dokonują się w warunkach bezwładu i upadku dawnego reżimu nie poprawiają niczego, lecz petryfikują istniejący upadek. Rewolucja syndykalistyczna wymaga kapitalizmu ekspansywnego, duszącego się własną energią, nie zaś bezsiłą. Dlatego też nie jest w interesie klasy robotniczej osłabiać kapitalizm zmuszając go do ustępstw legislacyjnych i reform; najlepiej, aby kapitaliści owładnięci byli bezlitosnym i drapieżnym duchem ekspansji, jak amerykańscy konkwistadorzy kapitalizmu. W tych warunkach najlepiej kształtuje się nieustępliwa świadomość absolutnej separacji klas, heroizm walki, solidarność uciemiężonych, poczucie wielkości i powagi zadania dziejowego – wszystko to, co uśmiercają socjalistyczni politycy, gdy wyłudzają marne ustępstwa od wyzyskiwaczy kosztem demoralizacji robotników.

Nie należy się także łudzić co do domniemanych konieczności dziejowych, które by miały gwarantować zwycięstwo, jak to obiecuje „tak zwany socjalizm naukowy". Historia rozwija się tak, jak to Bergson opisał – przez tworzenie nieprzewidywalne. Złudzenia deterministów pochodzą z wyolbrzymionych nadziei, jakie obudził rozwój przyrodoznawstwa w XIX stuleciu; utopiści jęli naiwnie wyobrażać sobie, że przyszłość społeczeństwa może być wykalkulowana na podobieństwo astronomicznych przewidywań. Lecz wolna twórczość bez przerwy *zaczyna* przyszłość stosownie do Bergsonowskiej teorii osobowości i ewolucji. Ruch rewolucyjny wprawdzie zwrócony jest ku przyszłości, ale przewiduje ją tylko w miarę swego spontanicznego działania, a wiedzie nim tylko jedna, nierozkładalna, nie podległa analizie wielka idea – mit totalnej transformacji świata w ostatecznym, apokaliptycznym starciu. Takim duchem ożywione było wczesne chrześcijaństwo, gdy odmawiało kompromisów ze światem, gdy programowo odrzucało swą przynależność do istniejącego społeczeństwa, a całość swojego życia skupiło w micie paruzji. Ale i późniejsza historia Kościoła świadczy o tym, do jakiego stopnia rozwój jego urągał wszystkim przewidywaniom: skazywany przez uczonych na rychły upadek, Kościół periodycznie odradzał się w gwałtownej ekspansji, jaką rodził nagle niespodziewany ruch spontanicznej inicjatywy wielkich reformatorów, twórców nowych zakonów. Ruch syndykalny jest takim spontanicznym dziełem wielkiej odnowy, który może odrodzić klasę robotniczą, skorumpowaną przez polityków i prawodawstwo i z czasem przynieść zbawienie ludzkości.

Celem nowej rewolucji nie jest *dobrobyt* i obfitość ani łatwe życie. Sorel szydzi z Destrée'go i Vandervelde'a, którzy wyobrażają sobie socjalizm jako krainę pieczonych gołąbków, na podobieństwo opactwa Thelème z Rabelais'go. Podobnie jak impulsem ruchu rewolucyjnego nie jest nędza, ale przeciwieństwa klasowe, a ruch robotniczy nie jest ruchem ubogich, którzy chcą pozbawić bogaczy ich majętności, ale ruchem bezpośrednich wytwórców, którzy jako tacy chcą być organizatorami produkcji, również wartości główne socjalizmu leżą w dziedzinie moralnej, nie zaś w dobrobycie. Widać zresztą, że najuboższe części proletariatu nie są wcale najbardziej ożywione duchem rewolucyjnym, przeciwnie. Społeczeństwo sprawiedliwe, wedle słów Proudhona,

musi przyjąć „prawo ubóstwa", a życie skromne jest życiem uczciwym i szczęśliwym. Proudhon również wyobrażał sobie przyszły ustrój jako luźną federację zrzeszeń rolniczo-przemysłowych, przy koncentracji życia publicznego w jednostkach komunalnych i prowincjonalnych, przy zachowaniu swobód zgromadzeń i prasy, bez armii stałej. Sorel, chciaż zgodnie ze swym lekceważeniem dla wszelkiego planowania przyszłości, nie rozważał żadnych szczegółów „doskonałego ustroju", wyobrażał go sobie zapewne podobnie jak Proudhon, którego doktrynę wykłada. W *Socjalistycznej przyszłości syndykatów* powiada, że socjalizm będzie „społeczeństwem zorganizowanym stosownie do samego planu produkcji" i że ustrój ten „zmierza do przeniesienia na społeczeństwo reżymu warsztatu produkcyjnego" (*Matériaux*, str. 70), a wszystkie sprawy społeczne przejdą w nim na płaszczyznę jednostek produkcyjnych.

Wydaje się, że zarówno pod względem moralnym, jak organizacyjnym, ideałem Sorela były izolowane szczepy górskie czy wsie dawnej Szwajcarii zorganizowane wedle zasad demokracji bezpośredniej, bliskie samowystarczalności produkcyjnej, a w każdym razie nieznacznie tylko poddane obyczajowym i kulturalnym wpływom, jakie wywiera wymiana handlowa. Moralność proletariatu jest moralnością producentów – w przeciwstawieniu do moralności kupców; demokracja współczesna jest nader podobna do giełdy, podczas gdy demokracja przyszłości miałaby być czymś analogicznym do spółdzielczej manufaktury.

Zestawienia te nie są zresztą bezzasadne. Z pewnością historia idei i instytucji demokratycznych jest zależna od historii handlu, a cała kultura śródziemnomorska powstała i rozwijała się jako dzieło portów i miast handlowych; w wymianie handlowej rozwijała się w naturalny sposób obyczajowość, w której wybitną rolę grała zdolność do kompromisu, do negocjacji i przetargów, a także zdolność do obłudy i oszustwa, umiejętności retoryczne i demagogia, duch konkurencji, przezorności, umiłowanie bogactwa i komfortu, lekceważenie tradycji, skłonności racjonalistyczne, sprawność w przewidywaniu, kalkulowaniu i rozumowaniu, dominacja ideału sukcesu. Osobliwość, w której, zdaniem Marksa, streszcza się niejako cały kapitalizm – mianowicie podporządkowanie produkcji wartości wymiennej – jest najdoskonalszym produktem tego prądu cywilizacyjnego. To właśnie społeczeństwo, w którym „wszystko jest na sprzedaż", i w którym, wobec tego, rozpadają się wszystkie tradycyjne więzi solidarności – rodzinne, plemienne, lokalne – niesprowadzalne do stosunku wymiany, było przedmiotem krytyki całej filozofii romantycznej, włączając młodego Marksa. Sorel, obok Nietzschego, jest najbardziej namiętnym wrogiem tego społeczeństwa i pod tym względem jest dziedzicem filozofii romantycznej. Lecz ostateczne wyniki jego krytyki odbiegają od Marksa daleko. Pociągają go obrazy nieoswojonych cywilizacyjnie szczepów rozbójniczych, samotnych wspólnot walczących o przetrwanie raczej niż o przyjemność i komfort, bezwzględnych w walce, lecz nie skażonych duchem okrucieństwa, przechowujących arystokratyczną dumę w swoim ubóstwie, wierzących w świętość plemiennej tradycji, przywiązanych do swojej wolności, gotowych walczyć do końca przeciw obcemu panowaniu. Odnowienie tej moralności, w opozycji

wobec moralności kupców, jest dla niego najwłaściwszym sensem idei socjalistycznej. „*Socjalizm jest kwestią moralną*, powiada w przedmowie do francuskiego przekładu książki Saverio Merlino, w tym znaczeniu, że daje światu nowy sposób oceny wszystkich czynów ludzkich, czy też, wedle slawnego wyrażenia Nietzschego, przewartościowanie wszystkich wartości" (*tamże*, str. 170). Nowa moralność rozwija się przy tym w klasie robotniczej w warunkach kapitalizmu i, co więcej, jej utrwalenie wśród robotników jest absolutnym *uprzednim* warunkiem rewolucji; w tym punkcie rację ma, wedle Sorela, Vandervelde, kiedy powiada, że zwycięstwo robotników bez radykalnego przeobrażenia moralnego pogrążyłoby świat w cierpienia, okrucieństwa i niesprawiedliwości nie mniejsze niż obecne. Przemiany ekonomiczne zakładają uprzednie zwycięstwo nowej moralności. Źródłem i miejscem zastosowania tej moralności jest *rodzina, wojna* i *produkcja*. We wszystkich tych dziedzinach rośnie godność, wielkoduszność, heroizm, solidarność, odpowiedzialność jednostkowa. Sorel między innymi przywiązuje znaczną wagę do dyscypliny seksualnej i cnót rodzinnych jako podstawowych źródeł moralności, uważając rozwiązłość seksualną i osłabienie więzi rodzinnych za naturalnych sprzymierzeńców burżuazyjnego społeczeństwa („świat będzie sprawiedliwszy o tyle tylko, o ile będzie czystszy; nie znam bardziej bezspornej prawdy" – *tamże*, str. 189). Zapatrzony jest w Homeryckich herojów widzianych oczyma Nietzschego.

6. *Marksizm, anarchizm, faszyzm*

W pisarstwie Sorela uderza, jak była o tym mowa, zestawienie wartości i idei w całkiem inny sposób, aniżeli u któregokolwiek z ortodoksalnych marksistów lub któregokolwiek z krytyków marksizmu. Pod tym względem jest on niepowtarzalny. Jego krytyki reformizmu nieraz są bardzo podobne do tych, które można spotkać wśród ortodoksalnej lewicy socjaldemokratycznej. Ale jego krytyka ortodoksów bliska jest w wielu punktach argumentacji anarchistycznej. Z kolei Sorel atakuje anarchizm powołując się na Marksa, Marksa zaś krytykuje w pewnych punktach podobnie jak Bakunin lub ze stanowiska Proudhona. Nie obejmują go klasyfikacje stosowane pospolicie do tej epoki myśli socjalistycznej.

Z pewnością, podobnie jak Marks, Sorel pojmuje socjalizm nie po prostu jako „naprawę organizacji społecznej", ale jako przeobrażenie całkowite, współobejmujące wszystkie dziedziny życia, łącznie z moralnością, myśleniem i filozofią. Socjalizm nie jest dającym się wyliczyć zbiorem reform, ale sposobem reinterpretacji całego życia ludzkiego. Zarzuca socjalistom, że nie zajmowali się na serio celami ostatecznymi człowieka i naturą ludzką, że przejęli płytką metafizykę XVIII-wiecznych wolnomyślicieli, że nie zwrócili uwagi na ogromną rolę, jaką *zło* odgrywa w historiozofii Marksa, że ich racjonalistyczny optymizm nie pozwolił im dorównać Kościołowi w zrozumieniu człowieczeństwa; twierdzi, że socjalizm, jeśli ma wygrać, musi dać ludziom wszystkie war-

tości, jakie im dawała nauka Kościoła. Nie obawia się – za Gustavem Le Bon – uznać religijnego i charyzmatycznego charakteru socjalizmu, w czym z pewnością od Marksa się różni, przynajmniej od Marksa *Kapitału*.

Dla Sorela marksizm był nade wszystko poezją Wielkiej Apokalipsy, którą utożsamiał z rewolucją społeczną. Zwalczał reformizm nie dlatego, że był nieskuteczny – wiedział bowiem, że był skuteczniejszy, ale dlatego, że był pozbawiony wielkości, prozaiczny, niebohaterski. Wierzył w klasowość ruchu socjalistycznego i z naciskiem podkreślał absolutną odrębność klasy wytwórców jako nosiciela rewolucji. Ale pojmował proletariat jako walczącą sektę, która musi nade wszystko strzec swojej nieprzynależności do istniejącego społeczeństwa. Marzył o społeczeństwie wolnym, to znaczy o zrzeszeniu wytwórców, którzy nie mają panów nad sobą. Ale podstawowe wartości tego społeczeństwa upatrywał w jego wyłącznym zaabsorbowaniu produkcją materialną, podczas gdy Marks wierzył, że największą zdobyczą socjalizmu będzie *czas wolny*, który ludzie będą mogli poświęcać na tworzenie kulturalne, przy czym udział czasu poświęcanego na wytwarzanie dóbr materialnych będzie nieograniczenie się zmniejszał. Marks spodziewał się, że rozwój technologiczny uwolni ludzi od nieustannego zaprzątnięcia sprawami materialnego bytu, lecz Sorel myślał, przeciwnie, że cała godność człowieka zawiera się w jego stosunku do czynności wytwórczych, a potrzebę swobody od produkcji uważał za symptom burżuazyjnego hedonizmu. Marks był racjonalistą w tym przynajmniej znaczeniu, iż wierzył w socjalizm naukowy, to znaczy w to, że racjonalna analiza gospodarki kapitalistycznej może wykazać jej konieczny upadek na rzecz społecznych form gospodarowania; zarazem wierzył w ciągłość kultury duchowej ludzkiej. Sorel uważał ideę konieczności historycznej socjalizmu za relikt Heglowskiej doktryny Weltgeist'u, podpisywał się pod Bergsonowską teorią spontaniczności, a zarazem wzywał do totalnego zniszczenia ciągłości kulturalnej i jednocześnie głosił świętość tradycji – lecz tej tylko, która oplata się wokół wartości rodziny i solidarności plemiennej. Jak dowolnie Sorel obchodził się z Marksowskim dziedzictwem, łatwo się przekonać, czytając jego definicję klasy, którą podaje jako myśl Marksa: klasa jest to „wspólnota rodzin zjednoczonych tradycjami, interesami, poglądami politycznymi, rodzin, które doszły do takiego stopnia solidarności, iż można ich całości przypisywać osobowość i traktować je jako byt rozumujący oraz działający stosownie do swoich racji" (*Matériaux...*, str. 184).

Sorel nie przyznawał się do anarchizmu, ponieważ współczesny mu anarchizm nie miał określonego oblicza pod względem klasowym, a tradycyjnie werbował do swych szeregów lumpenproletariat i zdeklasowaną inteligencję: ruch, którego wodzirejami byli studenci, dziennikarze i adwokaci, nie miał, oczywiście, nic wspólnego z syndykalizmem rewolucyjnym w jego rozumieniu; odpychały go także te grupy anarchistyczne, Bakuninowskiej proweniencji, które uprawiały konspirację opartą na zasadach autorytatywnych. Jednakże nacisk na całkowite zniesienie instytucji państwowych, odmowa uczestnictwa w grze parlamentarnej i związane z tym ataki na „socjalizm polityczny", a więc podstawowe wyróżniki anarchistycznych ideologii, są u Sorela niezmier-

nie silne. Że „polityczny" czy też „partyjny" socjalizm jest tylko zapowiedzią nowej tyranii i że idea dyktatury proletariatu jako formy *państwowej* wyda klasę robotniczą na łup despotyzmu zawodowych polityków – myśl ta od czasów Bakunina była niezmiennym składnikiem anarchistycznej propagandy (Machajski był szczególnie namiętnym jej orędownikiem). Również podzielal Sorel poglądy tej części anarchistów, która podkreślała konieczność „rewolucji moralnej" jako integralnego składnika rewolucji socjalnej („Socjaldemokracja okrutnie jest dziś pokarana za to, że z takim uporem zwalczała anarchistów, którzy chcieli wywolać rewolucję w umysłach i sercach", pisał, komentując list Proudhona do Micheleta – *Matériaux...*, str. 380). Samo upaństwowienie środków produkcji nie ma, jego zdaniem, żadnej wartości z punktu widzenia wyzwolenia klasy robotniczej, skoro zwiększa tylko środki panowania władzy politycznej nad producentami.

Na pierwszy rzut oka dziwnym może się zdawać, że pisarz, który z tak nieprzejednaną wrogością atakuje wszelkie instytucje państwowe i partie, a także wszelkie idee patriotyczne, mógł zostać uznany za ideologa kiełkującego faszyzmu i dostarczać argumentów przyszłym funkcjonariuszom i apologetom brutalnej nacjonalistycznej tyranii, tym bardziej że, w odróżnieniu do Nietzschego, Sorel przyswoił sobie istotne składniki marksistowskiej wiary. Jednakże więź jego z faszyzmem nie polega po prostu na nieporozumieniu, nawet gdy weźmie się pod uwagę okoliczność, że trudno było w 1912 roku spoglądać na zalążki włoskiego faszyzmu oczyma ludzi, którzy przeżyli drugą wojnę światową. Wszystko, co w pisarstwie Sorela odnosi się do rewolucji i do wolnego społeczeństwa porewolucyjnego, leży wszakże w sferze „mitu", który zasadniczo nie nadaje się do dyskusji i nie wymaga wyjaśnień, a nawet nie może być wyjaśniony. Faszyzm czerpal siły z poczucia desperacji i z pragnienia wielkiej „totalnej" przemiany, z rozczarowania do demokracji, z braku perspektyw w ramach reform istniejącego społeczeństwa, z potrzeby nieokreślonego bliżej, ale radykalnego zerwania z zastanym porządkiem. Apele Sorela były dobrze dostosowane do tej sytuacji duchowej, która faszyzmowi dała poparcie. Nie był bowiem i nie chciał być projektodawcą nowego ładu, ale wieszczem Wielkiej Katastrofy. Wzywal do zerwania ciągłości kulturalnej – w imię doskonalszej kultury, powracającej do ludowych źródeł prawodawstwa i moralności; udowodnił przeto bezwiednie, że atak na całość istniejącej kultury duchowej, jeśli nie jest wsparty *już istniejącymi* wartościami nowej kultury, jeśli więc nie wiadomo dokladnie, co mianowicie przeciwstawia kulturze zastanej, jest, co do sensu, wsparciem dla barbarzyństwa. Można znaleźć niemało trafnych uwag w Sorelowskiej krytyce racjonalistycznych naiwności. Ale atak na racjonalizm, jeśli nie jest wyraźnie odróżniony od ataku na rozum, jeśli głosi „filozofię ramion" (a trudno wyznaczyć granice między „filozofią ramion" a „filozofią pięści"), przeobraża się w wezwanie do zniszczenia myśli na rzecz gwałtu. Apologia przemocy w rozumieniu Sorela miala odnosić się do przemocy typu wojennego, nie zaś policyjnego. Lecz odróżnienie to bynajmniej jasne nie jest, a u Sorela samego wspiera się tylko na literackich stereotypach, na wyidealizowanych obrazach bohaterów Iliady czy skandynawskich

Wikingów. Moralność, w której przemoc jako taka uchodzi za wartość, za okazję do heroizmu i wielkości, jest moralnością, która bez trudu nadaje się na narzędzie despotyzmu. To samo dotyczy Sorelowskiej krytyki demokracji parlamentarnej. Krytyka ta miała za sobą wiele racji. Ale to samo można powiedzieć o krytyce demokracji zawartej w pismach Hitlera. Krytyka korupcji, która przeżera systemy demokratyczne, krytyka nadużyć, obłudy, małostkowych swarów i walki o posady przedstawianej jako walka o idee – wszystko to są motywy tradycyjne, spotykane u anarchistów, u komunistów i faszystów w nader podobnych formach. Ale trafna krytyka demokracji, jeśli nie potrafi zartykułować niczego, co owej demokracji przeciwstawia, jeśli odsuwa własne idee w ciemny obszar „mitu", nie może być czym innym aniżeli apologią tego, co jest po prostu demokracji przeciwieństwem lub demokracji nieobecnością, to znaczy musi być apologią tyranii, przynajmniej z chwilą, gdy z dziedziny literackich dywagacji przechodzi w dziedzinę działania politycznego. Jako pisarz, który przyznawał się do marksizmu i stał się zarazem jednym ze źródeł filozofii faszystowskiej, Sorel jest postacią pod tym względem szczególnie doniosłą, gdyż losy jego idei ujawniają *zbieżność skrajnych form prawicowego i lewicowego radykalizmu*. Frazeologia lewicowo-radykalna, jeśli jest tylko krytyką demokracji mieszczańskiej, nie zaś pomysłem demokracji doskonalszej, jeśli jest tylko atakiem na racjonalizm, nie zaś pozytywną próbą konstytuowania nowych wartości kulturalnych, jeśli jest apologią przemocy i nie zawiera żadnych przeciw przemocy restrykcji moralnych, jest niczym więcej, jak programem nowego despotyzmu i jako taka nie różni się istotnie od radykalizmu prawicowego. Jeśli, jak w przypadku Sorela, Wielka Katastrofa uchodzi za wartość samoistną, a nawet zwierzchnią, miast czerpać swą wartość z oczekiwanych skutków, wówczas proletariat występuje głównie jako możliwy nosiciel katastroficznych przeobrażeń; straciwszy nadzieję na to, że proletariat podejmie się roli, którą mu wyznaczył, Sorel tedy mógł, nie rezygnując ze swej idei głównej, zwrócić się ku nacjonalizmowi, jeśli doszedł do wniosku, że idee narodowe są bardziej obiecujące jako nasienniki wielkiego mitu: lecz i w tym przypadku mniej o naród chodziło, a bardziej o „totalną rewolucję". Dlatego również jego namiętna obrona Lenina i bolszewików jest nader dwuznaczna. Sorel wyznaje swą miłość do rewolucji rosyjskiej, ponieważ jest ona w jego oczach wcieleniem dramatycznej Apokalipsy, ponieważ zwiastuje zagładę intelektualistom, ponieważ jest tryumfem woli nad rzekomymi koniecznościami ekonomicznymi i ponieważ jest protestem przeciwko tradycji rosyjskiego „okcydentalizmu" w imię narodowych tradycji moskiewskich. „Krwawa lekcja wydarzeń, które zaszły w Rosji – pisał w 1918 roku – uświadomi wszystkim robotnikom, że zachodzi sprzeczność między demokracją a posłannictwem proletariatu; idea utworzenia rządu wytwórców nie zginie; krzyk «śmierć intelektualistom», który tak często zarzuca się bolszewikom, ogarnie może w końcu pracujących całego świata. Trzeba być ślepym, by nie widzieć w rewolucji rosyjskiej jutrzenki nowej epoki" (Przedmowa do *Matériaux...*, posłowie z 1918). A w dodatku do *Rozważań nad przemocą* z 1919 roku czytamy: „Bolszewizm zawdzięcza znaczną część swojej siły temu, iż masy uważają

go za protest przeciwko oligarchii, której największą troską było, by nie wydawała się rosyjska; w końcu 1917 roku były rzecznik Czarnych Sotni powiedział, że «Bolszewicy dowiedli, że są bardziej rosyjscy niż buntownicy Kaledin, Russkij itd., którzy zdradzili cara i kraj»". „Można ze stanowiska historycznego rozważać proces rewolucyjnej represji w Rosji tylko, gdy się pamięta o moskiewskim charakterze bolszewizmu... narodowe tradycje dały Czerwonej Gwardii niezliczone precedensy, które, jak uważali, mają oni prawo naśladować dla obrony Rewolucji". „Jeśli jesteśmy wdzięczni żołnierzom rzymskim za to, iż zastąpili poronne, zbłąkane lub bezsilne cywilizacje przez cywilizację, której wychowankami jesteśmy do dziś w prawie, literaturze i pomnikach, to jakże wdzięczna będzie przyszłość rosyjskim żołnierzom socjalizmu".

Sorel miał nader słabe wyobrażenie o Leninowskiej doktrynie; wielbił Lenina jako zwiastuna Wielkiego Zniszczenia i wielbił Mussoliniego z tego samego stanowiska. Był gotów popierać wszystko, co wydawało mu się heroiczne i co zarazem groziło zagładą światu, którego nienawidził – światu demokracji, walk partyjnych, kompromisów, rokowań i kalkulacji. Nie obchodziło go w ogóle małostkowe pytanie, w jakich warunkach ludziom lepiej się żyje, lecz tylko – jakie warunki wyzwalają z nich więcej wybuchowej energii. Przenikliwy krytyk racjonalizmu stał się w końcu czcicielem Wielkiego Smoka, któremu fanatyczny i ślepy motłoch rzuca się dobrowolnie na pożarcie w zgiełku wojennego tańca.

Rozdział VIII

ANTONIO LABRIOLA – PRÓBA ORTODOKSJI OTWARTEJ

1. Styl Labrioli

Antonio Labriola odegrał we Włoszech podobną rolę, co Plechanow w Rosji, a Lafargue we Francji, to jest był w swoim kraju pierwszym nauczycielem marksizmu jako systemu i wpłynął istotnie na narodowy kształt tej doktryny. Nie bez znaczenia była przy tym okoliczność, że Labriola stał się marksistą w latach, gdy miał już za sobą długą karierę akademicką jako filozof, że – chociaż uformowany nade wszystko na pismach Hegla i Herbarta – był niezmiernie silnie związany z tradycją włoską i wprowadził do swego marksizmu jej osobliwe cechy, a także – że nie był nigdy działaczem partyjnym, lecz teoretykiem i publicystą.

Długotrwałe rozdrobnienie i względne zacofanie ekonomiczne Włoch sprawiły, że ruch robotniczy w tym kraju pojawił się znacznie później niż na zachodzie Europy, a pewne idee i hasła socjalistyczne żyły przez czas pewien w ideologiach ogólnoradykalnych, pomieszane z hasłami, które marksiści zwykli uważać za swoiście związane z aspiracjami „postępowej" burżuazji. W szczególności w obliczu potężnego przeciwnika, jakim był Kościół i klerykalizm, radykalizm mieszczański i socjalizm znacznie dłużej niż w innych krajach były „po tej samej stronie barykady", a wspólnota wartości silniej odczuwana. Podział na Włochy konserwatywno-katolickie i Włochy postępowe dominował nad innymi podziałami również wtedy, gdy ruch socjalistyczny jął organizować się jako samodzielna siła polityczna. Zarówno więc biografia Labrioli, jak historyczne okoliczności mogą tłumaczyć jego silne poczucie ciągłości w stosunku do radykalnej tradycji filozoficznej i politycznej (np. kult Garibaldiego i kult Giordano Bruna).

Również styl filozoficzny Labrioli jest wybitnie włoski, zarówno w jego atrakcyjnych, jak odstręczających cechach. W rzeczy samej, od XVI wieku poczynając, zerwanie z tradycją scholastyczną w filozofii świeckiej nigdzie bodaj nie było tak radykalne, a destrukcja scholastycznych nawyków (łącznie z umiejętnościami logicznymi) tak doszczętna, jak w ojczyźnie Tomasza z Akwinu. Poza obozem scholastycznym – potężnym, lecz intelektualnie jałowym – panowała niechęć do schematyzacji i systematyzacji myśli, dążenie do myśle-

nia „globalnego", brak umiejętności analitycznych, upodobanie w luźnej eseistyce, a zarazem wybitny nacisk na pedagogiczną i retoryczną stronę filozoficznego pisarstwa. Osobliwości te można również śledzić w twórczości Labrioli. Wyraźnie nie zależy mu na „profesjonalizacji" filozofii jako wyodrębnionej i samowystarczalnej dziedziny. Granice między epistemologią, psychologią, etyką i pedagogiką są płynne. Owa nieufność do wszelkiej specjalizacji w myśleniu humanistycznym – po dziś dzień widoczna w kulturze włoskiej, a także we włoskim systemie nauczania uniwersyteckiego – wzmocniona została w XIX wieku infiltracją heglizmu, który zachęcał do myślenia o kulturze ludzkiej w kategoriach „globalnych" i zalecał wszystkie problemy szczegółowe odnosić do wielkich, panoramicznych wizji historycznych. Lecz heglizm w tym przypadku utrwalił, jak się wydaje, dążności umysłowe, które we Włoszech wywodzą się z renesansowego uniwersalizmu, z aspiracji owych *eroici furiosi*, którzy każdą kwestię chcą podnieść do rangi kwestii uniwersalnej i w każdej dostrzec sens odniesiony do fundamentalnych zagadek bytu.

Te ambicje „globalnego" myślenia i niejaka „literackość" filozofii włoskiej, jej lekceważenie dla sztywnych klasyfikacji, dla rozbudowanych hierarchii pojęciowych i specjalizacji tłumaczą może, do pewnego stopnia, łatwość z jaką zaszczepił się na gruncie włoskim antyscjentystyczny, antypozytywistyczny i historycystyczny wariant marksizmu, którego Labriola był pierwszym szermierzem, a który w następnym pokoleniu kontynuował Gramsci. Zasługa marksizmu tak pojętego polegać miała nie tyle na tym, iż nadał on wiedzy o społeczeństwie status nauki w tym samym poważnym i chwalebnym sensie, w jakim korzystała z tego statusu wiedza przyrodnicza, lecz na tym raczej, że pozwala on wszystkie zjawiska kultury materialnej i duchowej ludzkiej interpretować jako „wyrażenia" czy ujawnienia jednego globalnego procesu czy też jednej epoki dziejowej. Ta skłonność do nadawania zjawiskom społecznym sensu odniesionego do wielkich całości historycznych nie była, oczywiście, specyficznie marksistowska, lecz dawała się przy dodatkowych założeniach, przedstawić jako naturalny składnik materializmu historycznego. Jednocześnie jednak sprzyjała ona utrwaleniu tendencji relatywistycznych, które wydają się wrodzoną cechą włoskiej filozofii.

Oczywiście, uogólnienia takie są nader uproszczone. Pozytywizm i scjentyzm Włoch bynajmniej nie ominęły, a w osobie Enrico Ferri mamy również do czynienia z pozytywistyczną odmianą marksizmu. Przez czas pewien pozytywizm i heglizm – rzecz osobliwa i nigdzie poza Włochami nie spotykana – więcej miały podobieństw niż rozbieżności w swojej społecznej funkcji: oba kierunki występowały bowiem jako myśl świecka, radykalna i racjonalistyczna w opozycji przeciw klerykalnej reakcji i z uwagi na podstawowy podział kulturalny oba mieściły się w jednej kategorii. Wydaje się jednak – przynajmniej z dzisiejszej perspektywy – że główny i najbardziej płodny nurt włoskiej kultury płynął łożyskiem historyzmu, nie zaś scjentyzmu.

Włochy były krajem, w którym szczególnie trudno było – marksistom, czy niemarksistom – uwierzyć w teorię ciągłego i nieprzerwanego postępu historycznego, jako że cała nowoczesna historia tego kraju była takiej teorii żywym

zaprzeczeniem. Po trzech stuleciach regresu i stagnacji, jakie nastały po zwycięstwie katolickiej kontrreformacji, świadomość zacofania ekonomicznego i kulturalnego była we Włoszech niezwykle silna wśród całej radykalnej inteligencji, a wszystkie nadzieje obudzone w latach Risorgimento nie sprzyjały przekonaniu, że postęp jest rodzajem naturalnej konieczności i że można go się po prostu spodziewać po samoczynnym działaniu „praw dziejowych". Stąd u filozofów włoskich, także marksistów – więcej wyczulenia na dramatyczne zawiłości procesu historycznego, jego niespodzianki i jego różnorodność. Również pod tym względem Labriola wpłynął na ukształtowanie marksizmu włoskiego w duchu sceptycyzmu w stosunku do wszechobejmujących i wszechwyjaśniających schematów historiozoficznych.

2. *Wiadomości biograficzne*

Antonio Labriola (1843-1904) urodził się w Cassino w rodzinie nauczyciela. Wychowany był w ideałach Młodych Włoch i od młodości związany ideowo z walką o niepodległość i zjednoczenie kraju. Wstąpił w 1861 roku na uniwersytet neapolitański, gdzie dostał się pod wpływ filozofii Heglowskiej, której wybitnymi rzecznikami byli we Włoszech Bertrando Spaventa i Augusto Vera. Zachowała się, później przez Crocego wydana, studencka rozprawka Labrioli krytykująca Zellera i hasło powrotu do Kanta, a pisana w przekonaniu, że heglizm jest ostatecznym przezwyciężeniem kantyzmu. Po ukończeniu studiów dostał Labriola posadę nauczyciela w szkole średniej w Neapolu, gdzie mieszkał do 1874 roku. Pierwsza rozprawa filozoficzna, jaką w tych latach napisał, jest analizą teorii afektów w filozofii Spinozy (1865). W 1869 roku przygotował większe dzieło o doktrynie Sokratesa, za które nagrodzony został w konkursie ogłoszonym przez neapolitańską Akademię Nauk Moralnych i Politycznych. Studiował nieprzerwanie filozofię, historię, etnografię i zdobył we wszystkich tych dziedzinach znaczną erudycję. W szczególności zainteresował się asocjacjonistyczną psychologią Herbarta i w znacznym stopniu ją sobie przyswoił. Studiował także Vico, którego wpływ przechował się w myśli Labrioli do końca życia. Od początku lat 70-tych uprawiał także publicystykę polityczną w duchu liberalnym i antyklerykalnym. W 1873 roku powstały dwie ważne rozprawy Labrioli: *O wolności moralnej* oraz *Moralność i religia*, które pod pewnymi względami świadczą o porzuceniu przezeń Heglowskiego punktu widzenia, chociaż nie zawierają jeszcze żadnych specyficznie marksistowskich treści. W następnym roku Labriola przeniósł się do Rzymu, gdzie otrzymał katedrę uniwersytecką. Tam też spędził resztę życia jako nauczyciel akademicki, pisarz i publicysta, zaangażowany we wszystkie ważniejsze kontrowersje swych czasów.

Przejście Labrioli na marksistowskie stanowisko nie było nagłą konwersją, lecz dokonywało się stopniowo. Pisał sam o sobie w 1889 roku (w odczycie *O socjalizmie*), że krytykował liberalizm od 1873 roku i że od 1879 r. wstąpił na drogę „nowej wiary intelektualnej", utwierdzonej zwłaszcza studiami ostat-

nich trzech lat. Rozprawka *O pojęciu wolności* z 1887 r. nie zdradza jeszcze wyraźnie marksistowskich tendencji, lecz pisma z lat 90-tych już są wyraźnie pisane ze stanowiska „szkoły". Odczyt *O socjalizmie* jest zdecydowaną deklaracją polityczną; Labriola krytykuje w nim demokrację burżuazyjną i opowiada się za socjalizmem internacjonalistycznym, który jest dziełem proletariatu światowego. Najbardziej znane dzieło marksistowskie Labrioli są to *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów* (1896) zawierające ogólny wykład materializmu historycznego oraz rozprawę o *Manifeście komunistycznym*, a w następnym wydaniu (1902) także artykuł polemiczny przeciw książce Masaryka o podstawach marksizmu. Dzieło to rychło ukazało się po francusku i weszło do klasycznej marksistowskiej literatury europejskiej. Labriola zamierzał napisać czwartą część tegoż dzieła, która miała opierać się na wykładach jego z 1900-1901 r. i poświęcona była ogólnej charakterystyce XIX stulecia. Nie zdążył już ukończyć tej pracy; gotowe jej fragmenty ogłosił wielki jego uczeń Benedetto Croce w zbiorze zawierającym różne nie wydane lub mało znane rozprawy filozofa pod tytułem *Scritti vari di filosofia e politica* (1906); pozostałe notatki opublikował z kolei Dal Pane Luigi (1925), późniejszy autor monograficznego dzieła o Labrioli. Ogólną charakterystykę marksizmu jako stanowiska filozoficznego zawiera też zbiór listów do Sorela, który Labriola wydał w 1897 roku pod tytułem *Discorrendo di socialismo e di filosofia*. Zwraca jednak uwagę okoliczność, że wśród wielu artykułów, jakie ogłosił w ciągu piętnastu ostatnich lat życia, niektóre pisane są z wyraźnym zaznaczeniem marksistowskiego stanowiska autora (krytyka Bernsteina, krytyka Milleranda, artykuł o różnicy między socjalizmem i radykalizmem), inne natomiast nie ujawniają właściwie w treści tego stanowiska i mogły były wyjść spod pióra radykała-racjonalisty (odczyt o wolności nauki, przemówienie ku pamięci Giordano Bruno). Również pod tym względem różnił się Labriola od ortodoksów niemieckich, którzy swoją przynależność do „szkoły" marksistowskiej podkreślali w każdym bez wyjątku tekście.

3. Wczesne pisma

Rozprawa o spinozjańskiej teorii afektów nie ma wielkiego znaczenia ani dla studiów nad Spinozą, ani z ogólnofilozoficznego punktu widzenia. Jest to rozprawka szkolna, streszczająca odpowiednie partie *Etyki*. Zasługuje w niej na uwagę to tylko, że Labriola podkreśla moralną motywację spinozjańskiej metafizyki oraz ogólne naturalistyczne stanowisko filozofa, nadto zaś twierdzi, że wartość spinozjańskiej doktryny polega na tym, iż wyprowadza ona szlachetne popędy ludzkie z egoizmu jako jedynej siły twórczej, porzucając metafizyczne podstawy wartościowania; wreszcie zaś – że stara się nadać ważność kategorii wolności w granicach deterministycznego poglądu na świat.

Rozprawa o Sokratesie jest dziełem znacznie poważniejszym. Jest to analiza wybitnie erudycyjna i po części polemiczna, oparta na założeniu (przejętym od Hegla i Zellera), że kluczem do filozofii Sokratesa powinny być teksty Kseno-

fonta, nie zaś Platona i że należy wystrzegać się naturalnej pokusy, by przypisywać Sokratesowi Platońską metafizykę. Labriola ujmuje całą myśl Sokratesa jako aktywność pedagogiczną i stara się zinterpretować jej osobliwości jako rezultat wewnętrznych sprzeczności kultury ateńskiej. Zależy mu przy tym na tym, aby nie szukać u Sokratesa żadnej metafizyki *implicite*, ale raczej opisać to, co było już zartykułowane w jego pojęciowej świadomości. Zdaniem Labrioli, działalność Sokratesa daje się zrozumieć jako próba wybrnięcia z konfliktu powstałego między konserwatyzmem tradycji a sceptycyzmem i relatywizmem, jakie pojawiały się w kulturze Aten pod wpływem różnorodności i bogactwa życia. Humanizm i relatywizm sofistów był symptomem rozkładu tradycyjnych wspólnot, pragnieniem zaś Sokratesa było wykrycie absolutnych i od człowieka niezależnych norm moralnych. Sokrates nie był całkiem świadom, do jakiego stopnia jego własne poszukiwania wykraczają poza tradycyjne wartości, w rzeczywistości jednak szukał oparcia przeciw sofistom w nowej interpretacji świata. Przekonanie o ułomności i chronicznej niedoskonałości ludzkiego poznania jest Sokratesowi potrzebne właśnie w tym celu, aby usprawiedliwić swoje poszukiwanie absolutnych norm poznawczych i moralnych poza arbitralnymi decyzjami jednostek, mianowicie w przerobionym przez siebie pojęciu bóstwa. Dzięki temu stał się – po Ajschylosie, Pindarze, Sofoklesie – rzecznikiem nowej świadomości religijnej, która stopniowo porzucała tradycyjne mitologie i torowała drogę wyobrażeniom monoteistycznym. Ale funkcje Sokratesowego bóstwa były wyłącznie moralne: miało ono być zasobnikiem wartości absolutnych, opornych na relatywistyczny subiektywizm. Również logiczne wysiłki Sokratesa, jego praca nad rozjaśnianiem pojęć, nie wyrastały z bezinteresownej, czysto naukowej dociekliwości, lecz podporządkowane były tej samej pedagogicznej dążności (stąd lekceważenie dla badań przyrodniczych). Praca ta stała się rzeczywiście punktem wyjścia platońskiej teorii idei, lecz nie miała żadnych metafizycznych intencji w umyśle samego Sokratesa. Tak samo, na przekór swej pragmatycznej skłonności, Sokrates położył podwaliny pod platońską metafizykę dobra.

Dzieło o Sokratesie ujawnia z pewnością zależność Labrioli od Hegla w tym punkcie, który przeniósł on następnie do swej marksistowskiej wiary: w przekonaniu, że idee filozoficzne należy interpretować jako „wyraz" historycznych i zmiennych potrzeb kultury i że potrzeby te wyrastają ze sprzeczności wewnętrznych badanej fazy kulturalnej.

Heglowskie wykształcenie autora prześwituje także w jego rozprawie o wolności moralnej, obok założeń niewątpliwie przejętych od Kanta i od Herbarta. Jest to dzieło wybitnie niejasne zarówno w argumentacji, jak w konkluzjach, co jednak można powiedzieć o większości rozpraw, jakie filozofowie napisali w tym przedmiocie. Jasne jest jednak, że pytanie o wolną wolę w sensie *liberum arbitrium* uważa Labriola za postawione wadliwie, że stara się zastąpić kwestię wolności jako niezróżnicowania – kwestią wolności jako zgodności między wyborem i świadomością moralną, w czym Heglowską swoją skłonność zdradza. Chciałby także odróżnić determinizm od fatalizmu, co wszakże czyni w formułach ogólnikowych i mglistych. Labriola uważa za oczywistą re-

gułę Kantowska. która sądy moralne uniezależnia całkowicie od względów utylitarnych i od oceny rezultatów ludzkich działań. Imperatyw obowiązku jest założeniem wolności moralnej, która urzeczywistnia się w czynach świadomie temu imperatywowi podporządkowanych. Ponieważ jednak wola ludzka jest rezultatem wielu okoliczności społecznych i psychologicznych, znajduje się ona pod presją konfliktowych aspiracji duszy, a wolność jej nie polega na potencjalnej zdolności dowolnego samookreślenia, lecz na faktycznym wyborze zgodnym z absolutną normą. W odróżnieniu od zwierząt, u których w wypadku konfliktu decyduje tylko siła nawyku i pożądania, człowiek jest wolny w tym znaczeniu, iż dysponuje świadomością moralną, która potrafi unicestwić napór impulsów. Fakt – nie zaś sama abstrakcyjna możliwość – takiego samookreślenia decyduje o przypisanej człowiekowi wolności. Labriola wyraźnie i wielokrotnie przeciwstawia się „naturalizacji" świadomości ludzkiej i nie chce jej redukować do sumy popędów, które wywodzą się „ostatecznie" z potrzeb zwierzęcych. W zgodzie z Herbartem nie przyjmuje jednak ani duszy w postaci jednostki metafizycznej, ani istnienia odrębnych „władz" duchowych, lecz zadowala się analizą motywacji, które dają wyraz wolności lub jej zaprzeczają zależnie od ich zgodności ze świadomością nakazu moralnego, która zawiera się w *ego* osobowym. Nie ma, ściśle biorąc, przeciwieństwa między zasadą przyczynowości a ideą wolności moralnej, jeśli uchwyci się wyraźnie działanie ludzkie – w odróżnieniu od „zewnętrznej", „mechanicznej", „przyrodniczej" determinacji – jako samodeterminację, zgodnie z Leibnizjańskim ujęciem, czy też, wedle wyrażenia Schopenhauera, jako przyczynowość „widzianą od środka". Łatwo przeto zrozumieć, że wolność może i powinna być celem wychowania, które świadomość moralną zaszczepia i upodabnia do nawyku. Traktowanie wolności jako przyrodzonej jakości ducha jest nie tylko mylące, ale praktycznie zgubne, gdyż zwalnia nas od powinności wychowywania ludzi do wolności, a wychowanie to jest naczelnym zadaniem państwa, które – w doskonałej postaci – jest nade wszystko instytucją pedagogiczną.

Wyraźniej w Kantowskim, a mniej w Heglowskim duchu pisana jest rozprawa *Moralność i religia* powstała w tym samym roku. Jej założenia można streścić w trzech punktach. Po pierwsze więc, „sądy praktyczne" są niewywodliwe z teoretycznych i nie mogą być uzasadnione ani psychologicznie (tj. przez treści empirycznej świadomości moralnej), ani względami utylitarnymi, ale tylko *a priori*; podstawą moralności są przy tym te sądy praktyczne, które wyrażają maksimum dystansu między wartościowaniem a odruchem pożądania. Wielość opinii moralnych jest faktem epirycznym i bynajmniej nie może być argumentem przeciw twierdzeniu, wedle którego moralność *par excellence* jest jedna tylko. Po wtóre, miejscem wartości moralnych jest tylko dobra wola, która przy tym musi być bezwzględnie autonomiczna, również w stosunku do hipotetycznej woli boskiej; nakazy moralne, które uzasadniane są wolą Boga, przestają być nakazami moralnymi w sensie właściwym, gdyż zakładają ujarzmienie jednej woli przez inną. Po trzecie, moralność jest całkowicie niezależna od wiary religijnej. Religia jest uniwersalnym i nieodzownym składnikiem życia duchowego ludzi i jałowe są usiłowania racjonalistów, którzy krytykując jedną

historyczną formę religijności czynią z tej krytyki pretekst do ataku na religię w ogóle. Religia chce mianowicie „zrekompensować innym rodzajem idealizmu niezgodność istniejącą między naszymi wymogami etycznymi a przyrodą, pośród której żyjemy"; może ona wzmacniać i rzeczywiście wzmacnia moralne wartości i świadomość moralną ludzi, lecz nie przydaje niczego do treści norm etycznych, które muszą być wyprowadzone ze źródeł niezależnych od wszelkiego objawienia i mitologii. Wiara religijna ma własną dziedzinę aktywności, która może bez konfliktu współistnieć z innymi obszarami ludzkiej pracy duchowej pod warunkiem rozdziału funkcji, a wychowanie publiczne nie tylko nie powinno uczuć religijnych tępić, lecz przeciwnie, przyczyniać się do ich rozwoju. Ale naturalna świadomość dobra jest wystarczającą podstawą moralności i nie zależy od religijnych i metafizycznych opinii. Nie jest także zależna od nauki, gdyż akty oceniania są zasadniczo różne od aktów poznawczych i nie można norm wyprowadzić z wyników naukowego badania. Świadomość moralna zakłada ideały, które przeczą niejako naturalnemu biegowi rzeczy i których ważność nie może być ugruntowana empirycznie, chociaż muszą one uszczegółowiać się rozmaicie, zależnie od rozmaitych społecznych i psychologicznych okoliczności.

Retrospektywnie rzecz ujmując, wolno powiedzieć, że akces marksistowski i socjalistyczny Labrioli przygotowany był zarówno filozoficznie, jak politycznie jego poprzednią formacją i wzmocnił lub wyspecyfikował tendencję umysłową już istniejącą. Pod względem filozoficznym największą rolę odegrali w tym wspomniani dwaj pisarze o radykalnie przeciwstawnych tendencjach: Hegel i Herbart. Pierwszy był dla Labrioli nade wszystko mistrzem myślenia wielkimi całościami historycznymi i nauczył go interpretować wszystkie wartości kultury jako przejawienia historycznie zmiennych całości; wyćwiczył go w historycznym relatywizmie i w ujmowaniu pojęć jako historycznych narzędzi raczej niż jako subiektywnej realizacji wzorów idealnych; dzięki Heglowi również Labriola zdolny był przyjąć kategorię postępu, a zarazem rozumieć proces historyczny jako spektakl tragiczny. Herbart z kolei był nauczycielem Labrioli w zakresie tendencji zgoła przeciwnych. Zaszczepił mu nieufność do wszelkiej metafizyki i lekceważenie dla filozofii spekulatywnej, a także wiarę w doniosłość psychologii empirycznej jako nieodzownego narzędzia w interpretacji kultury. Pod względem politycznym wreszcie socjalizm Labrioli był rozwinięciem jego ogólnego radykalizmu, antyklerykalizmu i identyfikacji ze sprawą ludu. Antyklerykalizm współistniał zresztą w myśli Labrioli – również w jego marksistowskim okresie – ze zrozumieniem, a nawet pewną sympatią dla wiary religijnej, o ile pojmuje się ją jako uczucie, nie zaś jako usprawiedliwienie instytucji kościelnej i narzędzie polityczne.

4. *Filozofia historii*

Czy można mówić zasadnie o marksizmie Labrioli jako odrębnym i wyróżnionym tworze? Czy można sądzić, że włoski filozof, oprócz swej roli propa-

gatora, zasługuje także na uwagę jako teoretyk czy też autor samodzielnego wariantu marksistowskiej doktryny? Złośliwa lektura jego pism może nasunąć przypuszczenie, że od współczesnej sobie ortodoksji różnił się nade wszystko niezmiernie ogólnikowym i wymijającym sposobem, w jaki marksizm swój wypowiadał. Jednakże lektura życzliwsza i staranniejsza prowadzi do wniosku, że nawet w tej ogólnikowości przejawia się nie tyle przewaga retoryki nad pragnieniem precyzji, ile spontaniczna nieufność do zamkniętych formul doktrynalnych oraz przeświadczenie, że marksizm nie jest żadną „ostateczną" i samowystarczalną racjonalizacją i schematyzacją historii, ale zbiorem bardzo luźnych wskazówek dla myślenia o sprawach ludzkich i że wskazówki te muszą byś niedookreślone, jeśli nie mają zwyrodnieć w dogmatyczne lekceważenie wielorakości i rozmaitości sił, jakie w historii działają, w redukcję zawiłych procesów społecznych do paru ubogich a rzekomo wszechobejmujących kategorii. Swoistością marksizmu Labrioli jest nie tyle zestaw twierdzeń, które można by mu przypisać, by ułożyć z nich osobną wersję interpretacyjną marksizmu, ile raczej stylistyka otwartości, elastyczność uogólniających formul, gotowość do wprowadzania w marksistowskie myślenie pomysłów rozmaitej proweniencji. Łatwiej, być może, scharakteryzować jego myśl przez to, co jest w niej nieobecne, a co należało do żelaznego zasobu ortodoksji. Nie dążył wcale do tego – wbrew opinii, jaką mu wystawił Togliatti – by uczynić z marksizmu system całościowy i samowystarczalny, lecz starał się właśnie zachować ten stopień nieprecyzyjności, który nie dopuszcza do sztywnienia doktryny w samozadowoleniu z domniemanego królowania nad całością możliwej wiedzy. Bral na serio formułę, wedle której socjalizm naukowy jest teorią *krytyczną* – nie w tym prostackim znaczeniu, iż zadaniem jego jest krytykować sprzeczne z nim doktryny, bo najbardziej obskurancka sekta jest „krytyczna" w tym sensie i to tym bardziej „krytyczna", im bardziej obskurancka – lecz w tym, że jest zdolny niczego nie przyjmować jako prawdy wiecznotrwałej, dopuszczać tymczasowość wszystkich zasad uznanych i wobec własnych idei zachować czujność, a także porzucać je, jeśli doświadczenie tak każe.

Charakterystyczne jest dla marksizmu, w rozumieniu Labrioli, podejście historyczne, nie zaś socjologiczne. Oznacza to, że marksizm nie dąży do wykrycia ogólnych, stałych zależności między różnymi, abstrakcyjnie wyróżnionymi zjawiskami życia społecznego, ale usiłuje opisać jeden, niepowtarzalny, faktyczny proces dziejowy, biorąc pod uwagę całą rozmaitość sił, jakie w nim działały. „Historyk pracuje zawsze nad tym, co heterogeniczne – powiada w wykladach z 1902-1903 r. – nad narodem, który podbił inny naród, klasą, która zgniotła inną klasę, kaplanami, którzy pognębili laików, i laikami, którzy dali nauczkę kapłanom. Otóż wszystko to są fakty socjologiczne, alc nie mieszczące się w typowych schematach socjologicznych; zrozumieć je można tylko drogą poznania empirycznego, a to poznawanie stanowi właśnie całą trudność badań historycznych, gdyż żadna abstrakcyjna socjologia nie pozwoli mi pojąć, jakim sposobem w warunkach ogólnego procesu kształtowania się klasy burżuazyjnej jedynie we Francji nastąpiło, to co nazywamy Wielką Rewolucją". Labriola jest tedy jak najdalszy od poglądu, że mając do dyspozycji

pojęcie klasy, możemy wyjaśnić i zrozumieć całą historię ludzką minioną, a także wywróżyć historię przyszłą. Przyjmuje wprawdzie marksistowskie twierdzenie, iż jednostki nie wybierają dowolnie swoich więzi społecznych i przeciwstawia się racjonalistycznym złudzeniom, wedle których można rekonstruować zjawiska społeczne biorąc za punkt wyjścia celowe zachowania jednostek. Nie, więź społeczna nie jest wynikiem niczyjego zamiaru, „społeczeństwo jest założone *a priori*, gdyż nic nie wiemy o człowieku *ferus primaevus*. Społeczeństwo jako całość jest prius, klasy i jednostki ukazują się jako tkwiące wewnątrz tej całości i zdeterminowane przez całość" (*Na przełomie dwóch wieków*, VI). Jednak uznać obiektywność więzi społecznej nie znaczy wcale, że więź ta może być zredukowana do jednej tylko formy, mianowicie klasowej. Krytykę schematów, które próbują historii nadać jednorodność, ciągłość i charakter zamknięty, można sprowadzić w myśl Labrioli do czterech składników głównych: samodzielność „zasady narodowej", nieredukowalność uczuć religijnych, nieciągłość postępu, otwartość przyszłości.

Co do pierwszej kwestii, to jasną jest rzeczą, że naród dla Labrioli jest nie tylko realnością społeczną *sui generis*, lecz także wartością *sui generis*, nieredukowalną do innych więzi i innych wartości. „Języki doprawdy nie są przypadkowymi odmianami jakiegoś uniwersalnego *volapüku*, lecz wręcz przeciwnie, stanowią o wiele więcej niż zewnętrzne tylko środki przekazywania i oznaczania myśli oraz uczuć – pisze w listach do Sorela (14.5.1897). – Stanowią one warunki i granice naszego życia wewnętrznego, które dlatego właśnie oraz dla wielu innych racji wyraża się w formach narodowych, a nie w formach będących dziełem czystego przypadku. Jeżeli istnieją *internacjonaliści*, którzy o tym nie wiedzą, powinni być uważani po prostu za mętniaków i amorfistów: jako ci, co czerpią naukę nie od starych apokaliptyków, ale od mistrza pozorów, Bakunina, który domagał się nawet *zrównania płci*". W wykładach z 1903 roku wprowadza zaś Labriola Heglowski podział na narody historycznie czynne i bierne, nie starając się go bynajmniej usprawiedliwić specyficznie marksistowskimi schematami. Kategoria narodu nie występuje przy tym u niego jako jednostka rozumowania taktycznego (choć, oczywiście, broni on zasady samostanowienia, w szczególności w odniesieniu do Włoch i do Polski), ale jako pojęcie chwytające pewną samodzielną rzeczywistość historyczną; pod tym względem różni się od większości marksistów.

Co do nieredukowalności fenomenu religijnego, uwagi Labrioli z czasów jego marksistowskiej twórczości są mniej wyraźne aniżeli te, które znajdujemy w rozprawie *Moralność i religia*. Niemniej zauważyć można, że uczucia religijne (w odróżnieniu od systemów teologicznych i instytucji kościelnych) nie są dla Labrioli ani po prostu samoułudą prymitywnych umysłów, ani dziełem oszustwa, ani wynikiem szczególnych, przemijających warunków społeczeństwa klasowego. W wykładzie *O szkole ludowej* (1888) Labriola broni laickiej szkoły, ale zarazem z naciskiem podkreśla, że nie chce bynajmniej wprowadzać do szkolnictwa antyreligijnych elementów. „Nie chcemy przecież do jednego nieszczęścia historycznego, które polega na tym, że mamy w swoim domu papieża – władcę duchownego i pretendenta do władzy teryto-

rialnej – dodawać drugiego nieszczęścia, stwarzając sobie z własnej woli kilkadziesiąt tysięcy antypapieży w postaci naszych nauczycieli". Lecz nie jest to sprawa czysto polityczna. Chodzi o to, że *zasadniczo* nie ma żadnego przeciwieństwa między religią a innymi formami kultury. „Kultura nie jest wrogiem żadnego ze zdrowych i szczerych przejawów ducha, a zwłaszcza nie stanowi przeszkody do głębokich uczuć religijnych, które nie mają nic wspólnego z systemami teologicznymi, narzucanymi przez ortodoksję, ani też z władzą kapłaństwa. Powiem więcej: wszelkie formy kapłaństwa, podniesione do rangi zakonu, kasty i przywileju są tych uczuć zaprzeczeniem". Podobnie zauważa w odczycie *O socjalizmie*, że socjaliści są jedynymi chrześcijanami obecnego stulecia i najprawdziwszymi uczniami Jezusa. Że nie są to czysto retoryczne ozdobniki, widać z notatek Labrioli do jego ostatnich wykładów, z których miała powstać ostatnia część jego *opus magnum* o materializmie dziejowym. Pisze tam: „Czy religia jest faktem permanentnym? Czy nie jest wymysłem, dziwactwem, oszustwem? Zapewne, jest potrzebą. Czy zatem nie mieli racji racjonaliści XIX wieku? Nie. Nie jest zatem prawdą, że wiek XIX był wiekiem nauki? I to twierdzenie ma zakres ograniczony. A więc religii nie można przezwyciężyć? Fakt, że niektórzy ją przezwyciężają, udowadnia tezę, ale nie określa jej zakresu. Czy więc człowiek nigdy nie zapanuje nad światem naturalnym i historycznym, opierając się na swej myśli, moralnej autonomii i wrażliwości estetycznej? Tak i nie".

Uwagi te nie są na tyle jasne, by można z nich było bezpiecznie wydedukować jakąś wyraźną teorię zjawiska religijnego. Są wszelako dostatecznie określone, by wnosić, że Labriola nigdy nie przyjął tej interpretacji religii, która należała do normalnego zestawu marksistowskich wierzeń, a wedle której religia jest historycznie wytłumaczalną samoułudą oraz narzędziem mistyfikacji używanej dla celów klasowych, oraz że losem jej jest obumrzeć wraz z zanikiem antagonizmów klasowych tudzież wzrostem oświecenia publicznego. Zwalczając klerykalizm i teologiczne racjonalizacje wiary, Labriola odróżniał je od samej świadomości religijnej, której zdawał się przypisywać trwałość w kulturze duchowej. Jest to punkt na tyle ważny, że sam przez się, niezależnie od innych, może obudzić wątpliwość co do przynależności Labrioli do „obozu" marksistowskiego w sensie ówczesnymi kryteriami określonym. W liście do Sorela z 2.7.1897 r. znajdujemy wprawdzie uwagę, że ludzie przyszłości „zrezygnują prawdopodobnie z wszelkiego transcendentnego wyjaśniania praktycznych zagadnień życia codziennego, gdyż *primus in orbe deos fecit timor!*", lecz i ta uwaga nie przeczy przytaczanym uprzednio, gdyż uczucie religijne, tak jak je Labriola pojmował, nie miało być bynajmniej „transcendentnym wyjaśnianiem praktycznych zagadnień życia codziennego", ani żadnym wyjaśnianiem w ogóle, jako że Labriola nigdy nie sądził, że religia mogłaby konkurować z nauką lub uzurpować sobie jej zadania.

Następny punkt godny zanotowania to niewiara filozofa w zasadę ciągłości postępu, wielokrotnie wypowiadana. Labriola twierdzi, że kategoria postępu jest potrzebna, a nawet nieodzowna w rozumieniu dziejów, jednakże wyraźnie traktuje ją jako kategorię normatywną i oddziela od przesądu, wedle którego

proces dziejowy jest systematycznym postępem, w szczególności zaś, gdyby przesąd ten miał zakładać, że w historii nie ma regresów lub że te same fazy rozwojowe obowiązują wszystkie kultury. W wykładzie *Zagadnienia filozofii historii* (1887) zauważa, że wiara w postęp była tym przesądem, który pojawił się na miejscu przesądów teologicznych i że znalazła w szczególności bodźca w monistycznej filozofii dziejów Hegla. Jednakże filozofia ta sporządziła łoże Prokrustowe dla wszystkich nauk historycznych badających poszczególne formy życia społecznego, jak prawo, język czy sztuka. W rzeczywistości nie ma jedności historycznej ani jedności postępującego ruchu „ku lepszemu". „Pierwotnych ośrodków cywilizacji jest wiele i nie da się ich zredukować za pomocą żadnych sztuczek; znaczy to, że różnorodnych początków cywilizowanego życia ludzkiego niepodobna sprowadzić ani do rzeczywistej identyczności przyczyn, ani do zwykłej identyczności obrazu. Same cywilizacje, powiązane między sobą ściśle określonymi stosunkami, znajdują swoje drogi rozwoju zarówno w oparciu o własne dziedzictwo, jak i na drodze wymiany wartości, co zmusza nas do uznania, że czynniki pierwotne w stosunku do wpływów działają na te ostatnie jako modyfikatory... Rozważanie tylu odrębnych, niezależnych od siebie serii wydarzeń, tylu niepodatnych na uproszczenia czynników, tylu zbieżności z góry niezamierzonych... narzuca uznanie za nieprawdopodobieństwo, za złudzenie – koncepcji rzeczywistej jedności, która byłaby punktem zaczepienia, trwałym podmiotem, najistotniejszym sensem wszelkiego rodzaju impulsów i działań od najdawniejszych czasów do naszych". Nie ma tedy takiego powszechnego sensu dziejów, który mógłby zracjonalizować rzeczywisty ich przebieg. „Badanie spraw ludzkich prowadzi nas z konieczności do uznania nie tylko postępu, ale i regresu; wiele narodów upadło, wiele usiłowań zawiodło i niemała część ludzkiej pracy poszła na marne". Pojęcie postępu jest nam potrzebne po to, aby móc powiedzieć, że coś w sprawach ludzkich zmieniło się na lepsze, na przykład, że zniesiono niewolnictwo, że ludzie są równi wobec prawa itd., nie zaś po to, by czynić zeń prawo dziejów. W ogólności nie jest prawdą, że jakikolwiek schemat następstwa dziejowego obowiązuje powszechnie. „Czyż nie rozciągnięto na cały rodzaj ludzki opracowanego we Francji sakramentalnego schematu: ekonomia niewolników, ekonomia poddanych, ekonomia najemników? Ten, kto posługuje się tą formułką, nie zrozumie ani jednego faktu, na przykład, z życia Anglii w wieku czternastym. A gdzież umieścić zacną Norwegię, która nigdy nie miała ani niewolników, ani poddanych? Jakże wytłumaczyć przypisanie chłopów do ziemi, które w Niemczech za Łabą ustaliło się i rozwinęło właśnie po reformacji? Jakież znaleźć wyjaśnienie dla tego dziwnego faktu, że europejska burżuazja zapoczątkowała nowe niewolnictwo w Ameryce...?" (*Na przełomie dwóch wieków*, IV). Bardziej, niż w swojej premarksistowskiej fazie, Labriola był przekonany, że kategoria postępu raczej nadaje sens procesom, niż wydobywa ich sens gotowy, że narzuca naszemu spojrzeniu wartościującą perspektywę, lecz nie może wyłonić się z samej narracji historycznej.

Zastrzeżenie to jest w szczególności potrzebne, jeśli kategoria ta ma stosować się nie do przeszłości tylko, lecz również do przyszłych losów ludzkich.

Labriola przekonany jest wprawdzie, że oczekiwanie socjalizmu jest uzasadnione, ale zarazem wierzy, że historia jest otwarta. Nie tylko przeciw Heglowi, ale również przeciw najpospolitszym interpretacjom marksizmu zwraca się spostrzeżenie zawarte w ostatnim tekście Labrioli: „Najmądrzejszym i najtrafniejszym zarzutem, jaki kiedykolwiek wytoczono przeciw wszelkim *systemom* filozofii historii, jest obiekcja Wundta: nie wiemy, gdzie historia się kończy. To znaczy – jeśli dobrze zrozumiałem – że nie oglądamy jej nigdy w całości jako czegoś dokonanego..." (*Na przełomie dwóch wieków*, I). A nieco dalej: „Socjalizm jest odtąd aktywną rzeczywistością jako przejaw i znamię obecnej walki; ale za każdym razem, gdy przepowiednie dotyczące czasów przyszłych przyjmuje on za miernik i kryterium oceny teraźniejszości, staje się na powrót utopią" (*tamże*, III).

Nasuwa się oczywiście pytanie, w jakim sensie Labriola przyjmuje marksistowską filozofię dziejów, jeśli kwestionuje ciągłość i jedność procesu historycznego oraz jedność rządzących nim zasad. Przyznaje się on niemniej do materializmu historycznego, lecz nadaje mu sens rozluźniony. Zależność „nadbudowy" od „bazy" charakteryzuje w słowach elastycznych. Powiada więc, że swoistość materializmu historycznego ujawnia się w dwóch twierdzeniach; jedno głosi, że ludzie tworzyli instytucje polityczne i prawne „proporcjonalnie do aktualnej struktury ekonomicznej"; drugie, „bardziej hipotetyczne", powiada, że wyobrażenia religijne i moralne „są zawsze odpowiednikami pewnych określonych warunków społecznych", skąd wynika nieoczekiwany wniosek, że „historia religii i etyki jest psychologią w szerokim sensie tego słowa" (wykłady z 1902 r.). W głównym zaś dziele powiada, że historia „opiera się" na rozwoju technicznym, że idee „nie spadają z nieba", że idee moralne „w ostatniej instancji" odpowiadają warunkom ekonomicznym itp. Takie, mało obowiązujące wyrażenia należały wprawdzie do marksistowskiej frazeologii, lecz pod koniec XIX stulecia nie były już *swoiście* marksistowskie, oprócz sławnej formuły Engelsowskiej o determinacji „w ostatniej instancji", której sens wszakże był i jest nadal wybitnie niejasny. Rozprawa Labrioli o materializmie dziejowym jest w znacznej części krytyką tych – wulgarnych, jego zdaniem – interpretacji marksizmu, które rozumieją go jako teorię „przewagi" czy „dominacji" „czynnika ekonomicznego" w dziejach. Proces historyczny rozwija się „organicznie", a wszelkie wyróżniane w nim „czynniki" są tylko umownymi abstrakcjami, nie zaś realnościami społecznymi. Owe „czynniki" potrzebne są historykowi jako narzędzia pojęciowe, służące do ograniczania zakresu badań, błędem jest jednak hipostazowanie ich w postaci odrębnych sił historycznych, z których jednej przypisuje się następnie sprawstwo przyczynowe w stosunku do wszystkich innych. Wydarzenia dziejowe nie dają się „przetłumaczyć" na kategorie ekonomiczne, chociaż prawdą jest, że mogą być przez struktury ekonomiczne „w ostatniej instancji" wyjaśnione i że struktury te *à la longue* znajdują sobie „odpowiednie" formy prawne i polityczne.

W sumie przyznać trzeba, że Labriola nie przyczynił się swoimi wywodami do rozjaśnienia mglistości, charakterystycznej dla ogólnych formuł materializmu historycznego; widoczne jest tylko, że chce im nadać sens możliwie ma-

ło rygorystyczny. Skoro przyjmuje, podobnie, jak Engels, wzajemne oddziaływanie wszystkich dziedzin aktywności ludzkiej, a także samodzielną energię skrystalizowanej tradycji instytucjonalnej i ideologicznej, nie jest jasne, jakie są właściwie granice owej determinacji przez „struktury ekonomiczne" i czym się różni materializm historyczny tak pojęty od powiedzenia, że stosunki produkcji wywierają w ogólności wpływ zarówno na instytucje, jak na idee – powiedzenia, które w końcu XIX wieku należało już do powszechnie uznanych *common places*.

Charakterystyczny – choć również ogólnikowo sformułowany – jest opór Labrioli przeciw naturalistycznej interpretacji historii ludzkiej. Powiedzenie, że historia ludzka jest przedłużeniem historii przyrody, nic nie znaczy jego zdaniem, gdyż jest zbyt abstrakcyjne. Badanie historyczne odnosi się do środowiska sztucznego, stworzonego przez ludzi i wtórnie na nich działającego. Prawdą jest, że więzi społeczne powstają niezależnie od ludzkich zamiarów, ale także, że ludzie rozwijają się jako istoty bierne i czynne zarazem, jako sprawcy i produkty historycznych warunków.

Również tego rodzaju uwagi („człowiek jest zarazem podmiotem i przedmiotem dziejów") i podobne nie mają żadnej treści określonej na tyle, by mogły służyć za podstawę jakiejś metody badawczej; marksiści, którzy posługują się nimi, zwykli nazywać je dialektyką, jak gdyby dialektyka polegała na zdroworozsądkowych, do powszechnego uznania nadających się formułach „nie tylko... lecz także", „zarówno... jak", „z jednej strony... z drugiej strony" itp. Materializm historyczny sprowadzony do postaci tak ogólnikowej może być skontrastowany z filozofią dziejów świętego Augustyna lub podobną doktryną, która sens historii upatruje w planach Opatrzności. Nie może jednak stanowić żadnej specyficznej metody, zawierającej coś więcej aniżeli to, co każdy historyk gotów jest uznać.

Co do samego sensu idei socjalistycznej, Labriola nie wykracza, jak się zdaje, poza powszechne wśród socjalistów poglądy: socjalizm określa się przez kolektywną własność środków produkcji, prawo do pracy, zniesienie konkurencji, zasadę „każdemu wedle zasług"; socjalizm nie jest rezygnacją z żadnych zdobyczy, jakie czasy nowożytne przyniosły w zakresie praw jednostki i swobód politycznych, nie chce znosić wolności i równości prawnej, lecz je wzbogacić, znosząc niewolę i nierówność płynące z przywileju posiadania; ogólną tendencją socjalizmu jest decentralizacja, nie zaś centralizacja władzy i zarządzania ekonomicznego; państwo zaniknie razem z walką klasową; socjalizm usunie przypadkowość z życia ludzkiego. Unika natomiast stanowczych formuł odnoszących się do „konieczności historycznej" socjalizmu i również w tym punkcie woli pozostawić sobie margines niedookreślenia. Pisze – oczywiście – o tym, że kapitalizm „przygotowuje" socjalistyczne społeczeństwo, że idee socjalistyczne nie są moralnym potępieniem kapitalistycznego wyzysku, ale zrozumieniem tendencji dziejowej, że socjalizm „nie jest subiektywną krytyką zastosowaną do rzeczy, ale odkryciem samokrytyki tkwiącej w rzeczach samych", ale również z tych wyrażeń nie można wnosić, by wierzył w nieuchronność historyczną, która gwarantuje ludziom socjalistyczną przyszłość.

Nie sądzi także, by gwałtowna rewolucja była nieodzownym warunkiem socjalistycznych przeobrażeń, lecz spodziewa się raczej, że nowe formy społeczne można stopniowo i powoli zaszczepiać „na wspólnym pniu instytucji liberalnych" (wykłady z 1902 r.). Nadzieja ta wydaje się bliska ewolucjonizmowi Bernsteina. Labriola wystąpił wprawdzie przeciw Bernsteinowi w liście do Huberta Lagardelle'a ogłoszonym na łamach „Mouvement socialiste". Krytyka ta jednak jest zupełnie deklaratywna i nie jest jasne, w jakich punktach właściwie autor potępia rewizjonizm poza tym, że zarzuca Bernsteinowi, iż pisze o wszystkim naraz i że wyraża zawiedzione nadzieje tych, którzy oczekiwali zbyt rychłych przemian, a gdy się ich doczekać nie mogli – porzucają socjalizm. Podobnie jego polemiki z innymi autorami, którzy – jak Masaryk, Croce, Sorel – głosili kryzys marksizmu, są bardzo ogólne i raczej zaznaczają jego solidarność z marksistowskim obozem, niż ją rzeczowo podbudowują.

Jednym z motywów, które – jak sam Labriola powiada – uczyniły go podatnym na marksizm, była jego niechęć do spekulacji metafizycznych i w ogólności do „ducha systemu"; zwracał także uwagę na rolę pozytywizmu w przygotowaniu filozofii, „która nie antycypuje rzeczywistości, ale jest w niej zawarta" (List do Sorela, 24.5.1897). Motyw ten – filozofia jako samoujawnianie się rzeczywistości, nie zaś intelektualny wysiłek docierania do ukrytej natury rzeczy – powtarza się w jego pismach wielokrotnie; on też stanowi jego zdaniem, o wyróżnionej pozycji marksizmu jako filozofii *praxis*. Pojęcie *praxis* rozumie Labriola inaczej aniżeli większość ortodoksów, którzy zadowalali się w tej kwestii uwagami Engelsa na temat roli praktycznej aktywności ludzkiej jak narzędzia kontroli wiedzy oraz selekcji problemów wyłaniających się przed nauką. „W procesie *praxis* zawarta jest natura, czyli ewolucja historyczna człowieka, mówiąc zaś o *praxis* pod kątem widzenia całości, rozumie się przez to usunięcie wulgarnego przeciwieństwa między teorią a praktyką" (*tamże*, 10.5.1897). Materializm historyczny „bierze za punkt wyjścia *praxis*, czyli rozwój operatywności, a jako że jest teorią człowieka pracującego, więc i samą naukę traktuje jako pracę" (*tamże*, 28.5.1897). Również te uwagi są dosyć zdawkowe i raczej zdradzają pewną tendencję myślową, niż zarysowują wyraźne stanowisko teoretyczne. Wolno jednak najogólniej powiedzieć, że dla Labrioli ludzka aktywność intelektualna, włączając nauki i filozofię, rozumiana być musi jako „aspekt" praktycznego wysiłku, nie zaś zbliżanie się do gotowej i na odkrywców czekającej „prawdy", że więc historyzm jego nie dopuszcza, jak się zdaje, innej wartości poznawczej aniżeli pragmatyczna (w społecznym i historycznym, nie zaś indywidualnym znaczeniu słowa). Innymi słowy, Labriola bodaj sądzi, że myśl ludzka jest częścią historycznego procesu, nie zaś takim opisem świata, który mógłby pretendować do „obiektywnej" prawdziwości, niezależnie od tego, w jakich okolicznościach i kiedy został wypowiedziany. Historyzm tak pojęty nadaje status funkcjonalny wszelkiej wiedzy ludzkiej i odbywa się bez transcendentalnego pojęcia prawdy. Pod tym względem Labriola – jeśli myśl jego nadaje się do takiej interpretacji – byłby w zgodzie z wczesną filozofią Marksa i w niezgodzie z Engelsowskim pozytywizmem. Jeśli bowiem *praxis* jest „całością" ludzkiego trwania historycznego,

to wartość pewnego „aspektu" tej całości, jakim jest produkcja intelektualna, może być mierzona zdolnością myśli do adekwatnego „wyrażania" zmiennych sytuacji historycznych, nie zaś jej prawdziwością pojętą jako stosunek między całkowicie „obiektywnym" światem a jego opisem. Tym torem, w rzeczy samej, szła później myśl Gramsciego, prawdopodobnie nie bez bodźców od Labrioli odebranych.

Tendencja ta potwierdza się u Labrioli w jego sposobie krytyki agnostycyzmu. Nie powtarza on w tej kwestii naiwności Engelsa (skoro znamy coś, czego nie znaliśmy przedtem, to znaczy, że „rzecz w sobie" staje się „rzeczą dla nas"), ale uważa stanowisko agnostyczne za bezsensowne raczej niż za fałszywe; sądzi bowiem, że kategoria tego, co niepoznawalne, nie może być po prostu skonstruowana w naszym myśleniu, czyli że każda formuła agnostyczna zakłada pojęcia, którym niepodobna nadać sensu; „myśleć można tylko o tym, co jest nam dane w najszerzej rozumianym doświadczeniu" – powiada w liście do Sorela 24.5.1897 i wyjaśnia bliżej swój pogląd w następnym liście: „wszystko, co poznawalne, może być poznane; i wszystko, co poznawalne, zostanie, w nieskończoności, rzeczywiście poznane, a wszystko, co leży poza sferą poznawanego, nic nas na polu poznania nie obchodzi... czystą fantazją jest przypuszczenie, że umysł nasz uznaje jako istniejącą *in actu* absolutną różnicę między tym, co poznawalne, a tym, co samo przez się jest niepoznawalne"; stąd absurdalność doktryny Spencera, który pisząc o Niepoznawalnym jako granicy poznawalnego, zakłada tym samym, że o tym niepoznawalnym jakąś wiedzę posiadł. Krytyka ta zgodna jest z generalną intencją filozoficzną Labrioli, która zmierza do funkcjonalnej i historycznej interpretacji wiedzy, a więc traktuje wyniki poznawcze nie jako rozszyfrowany kod bytu samego w sobie, ale jako artykulację praktycznych zachowań zbiorowości ludzkich. Z tego punktu widzenia, w rzeczy samej, kategoria Niepoznawalnego nie daje się w ogóle skonstruować. Jednakże Labriola nie zastanawia się nad społecznym sensem samej idei Niepoznawalnego, która wszakże – zgodnie z jego postulatami – domaga się interpretacji jako zjawisko historyczne; poprzestaje na napiętnowaniu jej jako „tchórzliwej rezygnacji", odrzucając przy tym prostackie wyjaśnienie agnostycyzmu jako objawy degrengolady kultury burżuazyjnej.

Mimo niechęci do metafizyki i mimo radykalnej „humanizacji" i historycyzacji wiedzy, Labriola nie zakłada żadnej teorii „końca filozofii". Sądzi, że zbieżność filozofii z nauką jest ideałem, którego spełnienia trudno w widzialnej przyszłości oczekiwać, tymczasem zaś filozoficzna refleksja ma funkcję własną, która polega na tym, iż antycypuje ona problemy, których nauka nie podjęła bądź – zgodnie z zaleceniem Herbarta – stara się nadawać jedność wynikom doświadczenia przez wypracowywanie pojęć uogólniających.

***

Mimo pewnej mglistości, jaką odznaczają się jego pisma, Labriola odegrał w dziejach marksizmu istotną rolę. Był bodaj pierwszym z tych, którzy próbo-

wali zrekonstruować marksizm jako filozofię *praxis* historycznej, przy założeniu, że kategoria ta ma charakter wszechobejmujący, to jest, że ze względu na nią należy relatywizować wszystkie formy życia ludzkiego, włączając pracę intelektualną i jej produkty. Oparł się dzięki temu ideologii scjentystycznej, która dominowała w szkole marksistowskiej jego czasów; zarysował podstawy tej wersji marksizmu, która miała wrócić w XX stuleciu, odnowiona przez Gramsciego po części, a po części przez Lucácsa, pobudzona publikacją wczesnych pism Marksa; w tej wersji ożyła idea humanizmu jako stanowiska epistemologicznego, to jest takiego, które ludzką historię uważa za horyzont nieprzekraczalny dla wiedzy i wzmacnia relatywistyczną stronę marksistowskiej doktryny.

Rozdział IX

LUDWIK KRZYWICKI – MARKSIZM JAKO NARZĘDZIE SOCJOLOGII

Teoretyków marksistowskich można schematycznie rozdzielić na dwie (idealne) kategorie umysłowe. Do pierwszej należą ci, dla których przedmiotem zainteresowania i studiów jest sam marksizm. Zajmują się oni kwestiami filozoficznymi, historycznymi czy socjologicznymi z intencją wykazania słuszności marksizmu. Jako myśliciele są niejako marksistami zawodowymi, a różne dziedziny wiedzy, którym poświęcają uwagę, służą im do wykazania, jak bardzo marksizm jest prawdziwy. Różnią się nieraz między sobą co do interpretacji marksizmu, ale w tym są zawsze podobni, że chcą wykazać, iż ich interpretacja jest najbliższa duchowi doktryny, założonej jako preegzystująca całość. Przechowują naturalną umysłowość ortodoksów, to znaczy ludzi, którzy czymkolwiek się trudnią, pamiętają zawsze o tym, że właściwym celem ich trudu jest dobro doktryny. Z reguły też uważają marksizm za teorię samowystarczalną i nader rzadko zdarza im się odwoływać do innych kierunków myślenia w innym celu niż dla krytyki (prócz, oczywiście, tych przedmarksowskich pisarzy, którzy zostali już usankcjonowani jako źródła marksizmu). Wybitnymi pisarzami o tym typie mentalności byli w omawianej tu epoce Plechanow, Lafargue, Lenin, Róża Luksemburg.

Do drugiej kategorii należą ci, którzy są socjologami, filozofami czy historykami i stawiają sobie pytanie należące do zakresu tych różnych dziedzin, przy czym korzystają z wyników marksizmu jako instrumentów, pomagających w znalezieniu odpowiedzi. Ich celem właściwym nie jest wykazanie, że „marksizm ma rację", ale zrozumienie badanych zjawisk społecznych. Marksizm jest dla nich środkiem, nie celem samoistnych badań. Tacy pisarze nigdy nie są ortodoksami w stopniu, który by mógł zadowolić umysły należące do pierwszej kategorii i traktowani są z podejrzliwością lub lekceważeniem, gdyż w rzeczy samej, nie można nigdy liczyć na to, że każde ich dzieło będzie z konieczności przyczynkiem do umocnienia pozycji doktryny. Ponieważ zaś, w odróżnieniu od ortodoksów, nie zakładają milcząco, że marksizm zawiera *virtualiter* odpowiedzi na wszystkie istotne pytania i że trzeba tylko umiejętnie szukać, by je odnaleźć, tedy nie wahają się korzystać z wyników osiągniętych przez niemarksistów i nie zależy im na czystości teorii.

Ludwik Krzywicki był wybitnym przedstawicielem tej drugiej kategorii umysłowej. Olbrzymia jego twórczość jest niemal w całości pisana po polsku (prócz paru przekładów rosyjskich i drobnych przyczynków w innych językach), toteż bezpośrednio nie odegrała roli w przemianach marksizmu europejskiego. W Polsce natomiast należał do tych intelektualnych i moralnych autorytetów, którzy potężnie wpłynęli na kilka pokoleń inteligencji. Był też głównym sprawcą upowszechnienia kategorii pojęciowych marksizmu w polskiej wiedzy humanistycznej. .

Krzywicki należał do ostatniego pokolenia, w którym jednostki szczególnie pracowite i utalentowane mogły panować niemal nad całością współczesnej im wiedzy o społeczeństwie. Jakoż skala zagadnień, w których obraca się jego naukowa i publicystyczna twórczość, a także działalność nauczycielska, jest nadzwyczajnie rozległa. Spotykamy tam rozprawy o archeologii słowiańskiej, o demografii i statystyce, o folklorze i bajkach ludowych, o społeczeństwach pierwotnych, o nowoczesnych prądach literackich, o wszystkich szczegółach bieżącego życia ekonomicznego i politycznego wielu krajów świata, o kwestiach rodziny, religii, wychowania, o parapsychologii i o problemach walutowych, o gospodarce rolnej i o psychologii artystów. Głównym przedmiotem naukowych badań Krzywickiego była jednak zawsze antropologia społeczna, w szczególności wierzenia i obyczaje ludów pierwotnych oraz psychologia życia zbiorowego. Wiele uwagi poświęcał różnym przejawom patologii społecznej, gdzie spodziewał się natrafić na zależności słabiej widoczne w „normalnym" biegu życia; zajmowały go masowe obłędy, zarazy moralne, zbiorowe halucynacje, paniki, rzezie, ekstazy, szały religijne i polityczne, psychologia sadystów, męczenników, ludożerców. Jego styl pisarski, prócz niektórych artykułów młodzieńczych, jest opisowy, nieagresywny, stale jednak prześwituje w nim pewna interesowność ideologiczna: poczucie solidarności z upośledzonymi, odraza do społeczeństwa kapitalistycznego, w którym wszystkie wartości stały się przedmiotem wymiany, obrzydzenie kulturą wielkomiejską, marzenie o społeczeństwie opartym na dobrowolnej solidarności, jak w prymitywno-komunistycznych wspólnotach. Natomiast nie był Krzywicki działaczem partyjnym, a jego związki bezpośrednie z politycznym ruchem socjalistycznym były krótkotrwałe.

1. *Wiadomości biograficzne*

Ludwik Krzywicki (1859-1941) urodził się w Płocku; pochodził ze środowiska zubożałej szlachty, podobnie jak większość inteligencji polskiej jego pokolenia. Dzieciństwo i młodość upłynęły mu w atmosferze napiętnowanej klęską powstania styczniowego: terror policyjny, gwałtowna rusyfikacja szkolnictwa, poczucie bezsiły i zniechęcenia w społeczeństwie. Były to zarazem lata degradacji ekonomicznej i kulturalnej polskiego ziemiaństwa i przyspieszonego rozwoju przemysłu. Ożywienie kulturalne i polityczne rozpoczęło się w Królestwie dopiero pod koniec lat 70-tych. Rozwój przemysłowy, w połączeniu z

upadkiem nadziei na rychłe wyzwolenie narodowe, powołał do życia ideologię „pracy organicznej", która wzywała do odbudowy życia narodowego przez działalność przemysłową, upowszechnianie oświaty, postaw racjonalistycznych, umiejętności technicznych, z poniechaniem akcji spiskowych i powstańczych, w ramach kapitalistycznego porządku. Teoretycznym oparciem tej tendencji był ewolucjonistyczny pozytywizm, przeniesiony z Zachodu, wsparty na teoriach Spencera, Darwina, Taine'a. Ta właśnie ideologia była pierwszym przedmiotem ataków młodzieńczej publicystyki Krzywickiego. Jednocześnie pod koniec lat 70-tych jęły formować się kółka młodzieży szkolnej i studenckiej poszukujące nowych drogowskazów ideowych, a zmierzające w kierunku bądź nacjonalistycznym bądź socjalistycznym.

W 1878 roku Krzywicki zapisał się na Uniwersytet Warszawski, gdzie studiował matematykę. Zetknął się z ideami socjalistycznymi, głównie w wersji Saint-simonistycznej, jeszcze w latach szkolnych. Na uniwersytecie lektura *Kapitału* przekonała go do marksizmu. Był też Krzywicki współtwórcą pierwszego w Polsce koła marksistowskiego, którego animatorami byli, obok niego, Stanisław Krusiński (1857-1886) i Bronisław Białobłocki (1861-1888). Trójka ta wprowadziła po raz pierwszy marksistowskie tematy do publicystyki polskiej, chociaż nikt z nich nie był marksistą w ściśle ortodoksalnym sensie. Białobłocki ogłaszał rozprawy na tematy estetyki i teorii literatury, zbliżone, w ogólnej tendencji, do idei Czernyszewskiego; Krusiński wychowany był głównie na pozytywistycznym i scjentystycznym światopoglądzie. Obaj zdobyli wykształcenie w Rosji; obaj też zmarli młodo i nie zdołali wywrzeć istotnego wpływu na rozwój marksistowskiej myśli. Kółko to było w luźnym kontakcie z pierwszą polską partią socjalistyczną, Proletariatem; podziemna ta partia, założona w 1881 roku, głównie dzięki wysiłkom Ludwika Waryńskiego, została po paru latach zniszczona represjami, a jej przywódcy powieszeni w 1885 roku, byli w Polsce pierwszymi w długim szeregu męczenników sprawy socjalistycznej w marksistowskim znaczeniu słowa (idee socjalistyczne jęły działać w polskim życiu umysłowym już w latach 30-tych XIX wieku, zwłaszcza wśród emigracji po powstaniu listopadowym).

Krzywicki rozpoczął aktywność publicystyczną w 1883 roku krytyką Spencera i jego polskich wyznawców. W tymże roku został usunięty z uniwersytetu za udział w demonstracji politycznej. Wyjechał do Lipska, gdzie przygotowywał wydanie polskiego przekładu pierwszego tomu *Kapitału* (przekład ten, przygotowany wspólnie przez koło Krusińskiego, ukazywał się w zeszytach w latach 1884-1890) i kontynuował studia uniwersyteckie; teraz już poświęcił się głównie antropologii, socjologii i ekonomii politycznej. Z Lipska przeniósł się niebawem do Szwajcarii, gdzie poznał środowisko niemieckich i rosyjskich emigrantów-socjalistów (m.in. Kautsky'ego i Bernsteina), a stąd, na początku 1885 r., do Paryża. W tym okresie opublikował w prasie emigracyjnej polskiej znaczną ilość artykułów, pisanych w duchu rewolucyjnego marksizmu. Jesienią 1885 r. wrócił do Polski, lecz obawiając się aresztowania, przemieszkał rok w Galicji; pod koniec 1886 roku powrócił do Królestwa, spędził zrazu dwa lata w Płocku, od połowy zaś 1888 roku mieszkał w War-

szawie; pisał wiele i brał udział w licznych przedsięwzięciach oświatowych, legalnych i nielegalnych. Pod koniec lat 80-tych zawiązały się na nowo w Polsce podziemne organizacje socjalistyczne. Krzywicki był blisko związany ze Związkiem Robotników Polskich, który powstał w 1889 roku i nastawiony był głównie na walkę ekonomiczną. Kiedy ruch robotniczy ukształtował się ostatecznie w dwie nieprzyjazne partie – PPS i SDKPiL – Krzywicki do żadnej z nich nie przystąpił, chociaż współpracował niejednokrotnie z prasą PPS-owską. Publicystyka polityczna i teoretyczna Krzywickiego z lat 1890-tych i 1900-nych traci wyraźnie na ostrości; widoczne jest, że myśl jego zmierza coraz bardziej w kierunku socjalizmu ewolucyjnego. W tych latach ogłosił on także najważniejsze rozprawy teoretyczne, rozważające problemy materializmu historycznego; rozprawy te znane są dziś nade wszystko ze zbioru ogłoszonego w 1923 roku pod tytułem *Studia socjologiczne*. W tych latach także powstały jego liczne dzieła etnograficzne i antropologiczne (*Ludy. Zarys antropologii etnicznej*, 1893; *Kurs systematyczny antropologii. Rasy fizyczne*, 1897; *Rasy psychiczne*, 1902; *Wiedza ludów pierwotnych*, 1907; *Socjologia H. Spencera, Przegląd filozoficzny* (1904), a także artykuły poświęcone krytyce literackiej i analizie kultury miejskiej (zebrane w tomie pt. *W otchłani*, 1909).

Do pierwszej wojny światowej Krzywicki mieszkał w Warszawie, prócz pobytu w Berlinie i w Stanach Zjednoczonych w latach 1892-93. Stał się w tym czasie uznanym autorytetem naukowym i społecznym. Po wojnie wykładał na Uniwersytecie Warszawskim i innych uczelniach, a także kierował Instytutem Gospodarstwa Społecznego, który prowadził badania nad życiem ekonomicznym i strukturą społeczną Polski z zamiarem wypracowania naukowych reguł organizacji gospodarczej. Tam między innymi opracowano, pod redakcją Krzywickiego (1922), pierwsze poważne studia nad życiem gospodarczym i społecznym Związku Radzieckiego. W tych latach Krzywicki odszedł całkowicie od idei rewolucyjnych; rewolucję rosyjską uważał – podobnie jak wielu socjalistów europejskich – za próbę pogwałcenia prawidłowości ekonomicznych. Pozostał jednak do końca socjalistą, chociaż sądził, że wartości socjalistyczne dadzą się realizować stopniowo, drogą racjonalizacji i demokratyzacji gospodarki kapitalistycznej. Do końca również przechował wiarę w słuszność głównych wytycznych marksistowskiej metody badań nad społeczeństwem. Zmarł w Warszawie w czasie okupacji niemieckiej.

2. *Krytyka biologizmu*

Pisma Krzywickiego z lat 1880-tych miały znaczny wpływ na promieniowanie idei marksistowskich w Polsce, jednakże nie zawierają wielu oryginalnych przyczynków do marksistowskiej teorii i w kwestiach zasadniczych powtarzają standardową wersję materializmu historycznego. W znacznej części są to polemiki. W krytyce Spencera i darwinizmu społecznego Krzywicki starał się wykazać, że ewolucjoniści, konstruujący modele społeczeństwa na wzór organizmu żywego, są w rzeczywistości rzecznikami ideologii solidaryzmu klaso-

wego, która chciałaby unieważnić walkę klasową i zamyka oczy na rozpad wszystkich tradycyjnych więzi solidarności w społeczeństwie rozdartym sprzecznościami i konkurencją. Mylne są także idee darwinistów społecznych służące za oparcie ideologom szkoły manczesterskiej. Walka społeczna i konkurencja nie mogą być traktowane jako poszczególny przypadek biologicznej walki o przetrwanie, w której najlepiej przystosowane organizmy zwyciężają. Źródłem konfliktów społecznych i konkurencji nie są okoliczności biologiczne, ale anarchia produkcji, która jest fazą rozwoju społecznego, nie zaś wiecznym prawem natury; nie jest też prawdą, że walka ta zapewnia przetrwanie najlepszym – nie ci, co są zdolniejsi, ale ci, co bardziej uprzywilejowani, mają w niej większe szanse. Przeciwko biologicznym interpretacjom społeczeństwa występował także Krzywicki przy innych okazjach: krytykował rasową filozofię historii Gobineau, antropologiczne ujęcie narodu, antropologiczną kryminalistykę Lombroso, To, co nazywa się „duszą rasową", nie jest, jego zdaniem, żadną kategorią biologiczną, ale spuścizną warunków historycznych; teoria rasistowska nie jest w stanie wyjaśnić ani przemian instytucji społecznych, ani odmienności tych instytucji w rasowo pokrewnych społeczeństwach, ani ich podobieństw w społeczeństwach rasowo odmiennych; wszystko to natomiast wyjaśnione być może, gdy urządzenia społeczne i ideologie ujmuje się w ich zależności od przemian w sposobie produkcji i wymiany. Również naród – zgadza się w tym Krzywicki z Kautskym – nie jest kategorią antropologiczną, lecz kulturalną, a więc historyczną. Europejska idea narodowa narodziła się głównie jako dzieło warstwy kupieckiej, zainteresowanej w powstawaniu scentralizowanych państw narodowych, które stwarzają korzystne ramy prawne dla wymiany handlowej; wspólnota etniczna poprzedzała wprawdzie powstawanie rynków narodowych, ale obudzona została i nabrała formy świadomej dzięki rozwojowi gospodarki towarowej.

Klasowy – w przeciwieństwie do naukowego – punkt widzenia dominuje także, wedle Krzywickiego, w nadzwyczaj modnych podówczas teoriach Lombroso, który stara się wyjaśnić przestępczość dziedzicznymi lub wrodzonymi cechami antropologicznymi zbrodniarzy, miast szukać przyczyn w warunkach społecznych przestępstwa, w nędzy i ciemnocie.

Błędne teorie biologiczne leżą, jego zdaniem, u podstaw ideologii anarchistycznych, które są przedmiotem jego krytyki. Mylne jest przekonanie, że anarchizm różni się od socjalizmu „środkami" walki, dzieląc z nim wspólne „cele". Anarchiści zakładają stały konflikt między jednostką i społeczeństwem i widzą w historii permanentny proces ujarzmiania osobowości ludzkiej przez instytucje, stąd odmawiają udziału w walce społecznej, która miałaby istniejące instytucje (polityczne, parlamentarne) wykorzystywać, lecz chcą paraliżować zastaną machinę państwową wszelkimi środkami, w nadziei, że dobre instynkty ludzkie wystarczą same do zniesienia niewoli społecznej i przywilejów. Tymczasem tedy głoszą hasło „im gorzej, tym lepiej" oraz dopuszczają wszelkie środki walki, włączając pospolitą grabież; do swych szeregów werbują zaś lumpenproletariat i elementy zdeklasowane. Socjaliści jednak traktują rozwój społeczny nie jako patologię, lecz jako konieczną ewolucję, a wyzwolenia je-

dnostek spodziewają się nie od instynktów ani wiecznych zasad moralnych, lecz od zbiorowego władania przez ludzi siłami natury. Anarchizm jest dla nich produktem jałowego buntu przedkapitalistycznych form produkcji, rujnowanych postępami koncentracji kapitału.

3. *Perspektywy socjalizmu*

Przedmiotem ataków Krzywickiego są wreszcie wszystkie doktryny i ruchy solidarystyczne – czy to próby pseudosocjalizmu chrześcijańskiego, który zwalcza kapitalizm w imię porządków feudalnych i chce rozwiązać problemy społeczne systemem opiekuństwa nad robotnikami, czy to ideologie ogólnodemokratyczne, które zaciemniają strukturę klasową społeczeństwa niezróżnicowanym pojęciem „ludu". To, co demokraci nazywają ogólnie „ludem", składa się z różnych warstw, których interesy bynajmniej nie zawsze są zbieżne (robotnicy, bogaci chłopi, drobni handlarze, rzemieślnicy). Tylko zacofanie Polski może utrzymywać przy życiu ideologie ogólnodemokratyczne, które w krajach bardziej rozwiniętych rozdzieliły się na prądy przeciwstawne. W rzeczywistości tylko kapitaliści i klasa robotnicza są rzecznikami postępu wytwórczego, podczas gdy pozostałe klasy – w szczególności chłopstwo – reprezentują formacje przeszłości, skazane na zagładę przez nieuchronny rozwój nowoczesnego przemysłu.

We wszystkich tych rozważaniach Krzywicki jest rzecznikiem klasycznego marksizmu. Stoi na stanowisku samodzielności proletariatu jako jedynej klasy, która może wyzwolić społeczeństwo w oparciu o postęp techniczny, nie zaś przez beznadziejne próby powrotu do przedkapitalistycznych porządków. Przewiduje nieunikniony zanik klas średnich w wyniku koncentracji kapitału. Przyjmuje podstawowe założenia materializmu historycznego, w szczególności twierdzenie, że rozwój historyczny interpretować należy jako żywiołowy postęp techniczny, który w pewnych momentach popada w konflikt z istniejącym porządkiem polityczno-prawnym i powołuje do życia idee, zmierzające do jego zmiany. We wszystkich społeczeństwach, poczynając od dzikości i barbarzyństwa, podział produktów, a więc również podział klasowy, zależne są od sposobu produkcji. Warunki ekonomiczne „wyjaśniają" genezę ideologii czy też „są podstawą" instytucji politycznych, idee moralne i polityczne wyrastają w wyniku zapotrzebowania społecznego jako konieczne formy, w których ludzie uświadamiają sobie swoje interesy i zdolni są następnie organizować się w ich obronie. Idea jest więc nie tylko potężną dźwignią rozwoju społecznego, ale niezbędnym warunkiem przemian ustrojowych; mimo to idee w tym znaczeniu są „wtórne", że powstają jako artykulacja nieuświadomionych uprzednio interesów i że mogą stać się narzędziami spójni społecznej, tylko dzięki temu, iż materialne warunki tej spójni – mianowicie zbieżności i rozbieżności interesów – istniały już poprzednio. Idee, które nie są zakorzenione w ten sposób w potrzebach społecznych, skazane są na bezsilę, co też jest losem wszystkich utopi i marzeń o doskonałym społeczeństwie. Natomiast idee,

które organizują i uświadamiają ludziom ich istniejące warunki i potrzeby, są nieodzownym warunkiem rozkladu każdego ustroju społecznego, który stał się hamulcem technicznego postępu i tym samym wrogiem klas, będących tego postępu nosicielami.

Myśl o rewolucji socjalistycznej nie zajmuje wiele miejsca we wczesnych rozprawach Krzywickiego, również w tych, które publikował na emigracji, więc nieskrępowany obrożą cenzury carskiej. Jasne jest mimo to, że również w tej sprawie podzielał stanowisko marksistowskiej ortodoksji europejskiej, to znaczy przewidywał, iż na pewnym stopniu rozwoju sprzeczność między postępem technicznym a systemem własności prywatnej doprowadzi do rewolucyjnego obalenia kapitalizmu; socjaliści nie mogą sztucznie wywołać takiego przewrotu, który musi być wynikiem żywiołowego dojrzewania kapitalizmu, ich zadaniem natomiast jest organizowanie świadomości klasowej proletariatu i ujęcie w swe ręce procesu rewolucyjnego w odpowiednim momencie. Mimo to Krzywicki, również we wczesnym okresie, nie wydawał się wierzyć w żadną nieuchronność postępu ani nawet w nieuchronność socjalizmu. W artykule *Zarys ewolucji społecznej* („Głos", 1887) pisał, że nowe siły wytwórcze, rozsadzające zastany porządek społeczny, nie zawsze w końcu tryumfują: przykładem Indie, gdzie system kastowy okazał się silniejszy od innych okoliczności społecznych i skazał kraj na wielowiekową stagnację. W przedmowie do polskiego wydania książki Kautsky'ego *Nauki ekonomiczne Karola Marksa* pisał zaś, że przyszły ustrój, który wyłoni się z ewolucji kapitalizmu i procesów polaryzacji klasowej, może być dziełem bądź proletariatu, bądź burżuazji. W pierwszym wypadku wynikiem będzie zbiorowe władanie środkami produkcji, w drugim zaś – własność prywatna i praca najemna nie zostaną zniesione, lecz podporządkowane organizacji państwowej. W późniejszych artykułach Krzywickiego pojawia się jeszcze parokrotnie ta sama myśl. Ideałem jego jest wprawdzie socjalistyczne społeczeństwo, określone nade wszystko przez demokrację przemysłową. Mimo to dopuszcza on możliwość, że kapitalizm okaże się zdolny do usunięcia anarchii produkcyjnej i konkurencji w drodze upaństwowienia kapitału na wzór obecnych monopoli, lecz w skali całej maszyny produkcyjnej. Powstałby wtedy rodzaj kapitalizmu państwowego, mniej czy bardziej podobny do modelu Rodbertusa lub Brentany, gdzie robotnicy uzyskaliby zabezpieczenie socjalne i pewność jutra, a gospodarka podlegałaby planowaniu, lecz podstawowe zadania socjalizmu – zniesienie pracy najemnej oraz kontrola całego pracującego społeczeństwa nad produkcją – bynajmniej nie zostałyby spełnione.

Charakterystyczną cechą rozważań Krzywickiego nad społeczeństwem pierwotnym jest szczególna sympatia dla pierwotnego komunizmu jako najbardziej demokratycznego – jak pisał – ustroju ze wszystkich do tej pory znanych. Pod tym względem podobny jest Krzywicki do Lafargue'a. Jego prace nad społeczeństwami pierwotnymi są wprawdzie – w odróżnieniu od rozważań Lafargue'a – dziełami fachowego etnologa, ale zainteresowanie tym tematem ma z pewnością zaplecze w tęsknocie za wspólnotą ludzi równych, szanujących się wzajem i nie korzystających z pracy niewolniczej. Punktem wyjścia

tych badań były teorie Morgana, którego klasyczne dzieło Krzywicki wydał w polskim przekładzie. Badania te, przez całe życie uprawiane, doprowadziły go jednak z czasem do wniosków trudnych do pogodzenia z materializmem historycznym, a w każdym razie ograniczających jego stosowalność.

4. *Duch i produkcja. Tradycja i zmiana*

Krzywicki uważał się za zwolennika materialistycznego pojmowania dziejów. Kiedy jednak przeglądamy jego najbardziej znane rozprawy poświęcone wykładowi jego stanowiska teoretycznego, uderza w nich raczej wielość ograniczeń, jakie nakłada na reguły marksistowskiej historiozofii.

Przede wszystkim materializm historyczny jest w jego oczach najzupełniej niezależny od jakiegokolwiek, w szczególności materialistycznego, punktu widzenia w kwestiach filozoficznych. Krzywicki kilkakrotnie podkreślał tę niezależność i słowo „materializm" w zwrocie „materializm historyczny" ujmował w cudzysłów, zaznaczając konwencjonalny i wręcz mylący charakter tej nazwy. Epistemologiczne czy metafizyczne sprawy poruszal tylko wyjątkowo, ale z artykułów niektórych (*Zasada najmniejszości w filozofii*, 1886; *Qui pro Quo*, „Widnokręgi", 1914) widoczne jest, że stal na popularnym wówczas stanowisku fenomenalistycznym zbliżonym do empiriokrytyków i niektórych kantystów. Powiada, że ujmujemy świat na naszą wlasną, ludzką modłę, tworząc odróżnienia i kategorie, które są narzędziami przewidywania, lecz nie realnościami świata; stwarzamy „rzeczy" z wrażeń, odróżniamy „siłę" od „materii" i narzucamy przyrodzie „prawa" na wzór ludzkiego prawodawstwa. W rzeczywistości nie ma żadnych w naturze „praw" od ludzkiej percepcji niezależnych, w granicach percepcji natomiast stosunki między zjawiskami dają się ujmować w stałe zależności i przewidywać, co wszakże należy uznać bez żadnych metafizycznych – w szczególności „materialistycznych" założeń. Cala ewolucja świata jest naszą konstrukcją, którą następnie przerzucamy na świat, a skłonność nasza do takiej projekcji pochodzi stąd, że w dzisiejszym społeczeństwie ludzie nie panują nad stworzonymi przez siebie maszynami, lecz sami są poddani ich władzy.

Tak więc „wtórność" zjawisk duchowych nie ma nic wspólnego z metafizycznym przeciwstawieniem „ducha" i „materii". Jest to „wtórność" w granicach zjawisk społecznych, gdzie materialne potrzeby wyprzedzają ich świadomą artykulację. Na tym polega fundamentalna idea Marksowskiej metody.

Powstaje jednak pytanie, w jakich granicach wolno nam przyjąć ową zależność zjawisk duchowych od „materialnych" warunków życia. Krzywicki nie używa, pisząc na te tematy, Marksowskiego przeciwstawienia „bazy" i „nadbudowy", lecz wyjaśnia na różnych klasycznych i mniej klasycznych przykładach, w jaki sposób zmiany techniczne powołują do życia nowe potrzeby, które nie dają się zaspokoić w ramach zastanego porządku prawnego. Nowe problemy pojawiają się żywiołowo, ale rozwiązane być mogą tylko w świadomej działalności, a więc z udziałem ideologii, które pełnią niezastąpioną funk-

cję w organizowaniu sił społecznych skrępowanych istniejącymi stosunkami politycznymi. Stale wprawdzie pojawiają się w dziejach dowolnie konstruowane utopie czy ideały, które nie wyrastają z żadnych realnych tendencji ekonomicznych, są to wszakże „wióry ideowe" procesu historycznego. Idee, które zapładniają dzieje, zdolne są do tego nie dzięki immanentnej swojej potędze, ale dzięki temu, że wyrażają nieświadome zrazu dążności nowych warstw, którym za ciasno w starych warunkach. Tak to, wedle klasycznych wzorów, analizuje Krzywicki powstanie takich wartości, jak wolność osobista, równość prawna, prawo pożyczania na procent, potępienie rozboju, kult wiedzy – w wyniku rozwoju wymiany i wzrostu znaczenia mieszczaństwa w zachodniej Europie. Rozważa przypadek Münzera, który marzył o egalitarnej wspólnocie ewangelicznej, lecz gdy przyszło do praktycznych reform, nie mógł zaproponować niczego więcej aniżeli te wykonalne zmiany, jakie leżały w interesie kupiectwa.

Nie wynika stąd jednak, by wpływ zjawisk ideologicznych ograniczał się do „wyrażania" istniejących potrzeb i organizowania gotowych już sił społecznych. Materializm dziejowy tłumaczy genezę idei – albo raczej genezę tych idei, które okazały się historycznie skuteczne. Jednakże idea, skoro raz dojrzała, krąży następnie jako usamodzielniony twór i zdolna jest własnym impetem pobudzać do życia nowe siły społeczne w krajach, gdzie warunki „materialne" nie dorosły jeszcze do tego, by ją samodzielnie wytworzyć. Uderzającym przykładem owego „przyspieszania" ewolucji społecznej przez idee z innych warunków importowane jest dla Krzywickiego recepcja prawa cywilnego rzymskiego w Europie u schyłku średniowiecza. Prawo to zrodziło się w warunkch rozwiniętej wymiany handlowej i z tej racji mogło było zaszczepić się w społeczeństwie, gdzie gospodarka towarowa jęła się szybko rozwijać. Ale recepcja prawa rzymskiego sama wywarła olbrzymi wpływ na przyspieszenie procesów „materialnych", które dopiero kiełkowały. „Bez pomników prawa rzymskiego rozwój Europy może opóźniłby się o parę stuleci, opóźniwszy się zaś, może potoczyłby się nieco inaczej" – („Wędrówka idei", 1897; w *Studiach socjologicznych*, str. 47). Tak więc doktryna prawna – podobnie jak inne ideologie – chociaż „wtórna" w epoce swoich narodzin, może następnie wystąpić jako siła „pierwotna" i twórcza w innych okolicznościach, wtedy zaś wpływa na przemiany, które zrazu mogła tylko *ex post* rejestrować. Podobnie penetracja ideologii socjalistycznych w Rosji nie była wynikiem dojrzałości tamtejszych warunków społecznych, lecz przeniesiona została z Zachodu w czysto ideologicznej formie; z czasem jednak jęła sama wpływać na niedojrzałe stosunki (ale też dlatego przybrała tam kształt odmienny, bardziej „subiektywistycznie" zorientowany).

Inną, szczególnie ważną okolicznością, która nie pozwala przyjąć prostej odpowiedniości między „materialnymi" i duchowymi formami życia społecznego, jest *samodzielna siła tradycji*. Tak się notorycznie dzieje, że instytucje, obyczaje i wierzenia, które w epoce swych narodzin są „racjonalne", to znaczy pojawiają się jako próby rozwiązania rzeczywistych problemów przez życie społeczne postawionych, utrwalają się następnie i żyją życiem własnym rów-

nież po tym, gdy odpowiednie warunki obumarły. Przeżytki takie nawarstwiają się przez całe dzieje, każde pokolenie coś od siebie dorzuca do tego osadu, który się był już nagromadził, a całość owych sedymentacji, czy też, jak Krzywicki mówił „podłoża historycznego", jest potężną siłą, która ogranicza wszelkie poczynania ludzkie. Formy odziedziczone z przeszłości krępują nas długo potem, kiedy materia rzeczy pozwalałaby je porzucić; tak to siekiery metalowe bardzo długo naśladują kształtami toporki kamienne, chociaż mogłyby być sprawniejsze przy zmienionych kształtach; tak to budowle i grobowce z kamienia długo imitują konstrukcje drewniane; tak to, jak Morgan wykazał, nazwy stosunków pokrewieństwa kłócą się z rzeczywistym ustrojem rodzinnym w społeczeństwach pierwotnych, przechowują bowiem pamięć o nie istniejących już systemach więzi rodzinnej. Nowe siły społeczne buntują się przeciw ciążeniu tradycji, przeciwstawiają prawo natury – prawu historycznemu, logikę – normom odziedziczonym. Mimo to przeszłość otacza nas we wszystkich naszych czynnościach i tamuje postęp społeczny. Ostateczne wyniki każdego procesu dziejowego nie są tym, czym byłyby, gdyby „stosunki rzeczowe" same decydowały o przemianach, ale zależą w znacznym stopniu od owego współczynnika tradycji, który wszędzie inną ma treść, a do którego należą nie tylko obyczaje, wierzenia, instytucje, lecz nawet rozkład temperamentów w społeczeństwie albo to, co zwie się „duszą rasową", a co jest także wynikiem długotrwałego wpływu naturalnego środowiska na ludzką naturę. W rezultacie faktyczny rozwój społeczeństw jest z konieczności bardzo urozmaicony i trudno znaleźć schematy rozwojowe o powszechnie obowiązującej ważności. Badania nad społeczeństwami pierwotnymi doprowadziły Krzywickiego do wniosku, że nie ma żadnej wspólnej prawidłowości rozwojowej dla tych społeczeństw, że na przykład niewolnictwo nie jest wcale konieczną fazą rozwojową. W późniejszych latach zaś doszedł Krzywicki do nieoczekiwanego wniosku, że wpływ świadomych zamierzeń ludzkich na procesy społeczne jest większy w społeczeństwach prymitywnych aniżeli w cywilizowanych, te pierwsze bowiem znacznie mniej są związane zastaną masą materialnych urządzeń, więzi społeczne są w nich przeto bardziej plastyczne. Obserwacja ta zgodna jest zresztą z wielokrotnie powracającą u Krzywickiego krytyką społeczeństwa industrialnego, w którym osobowości ludzkie poddane są niemal całkiem sile „rzeczowych" więzi, zależne od bezosobowych, zinstytucjonalizowanych form kooperacji i w którym wyradnieje spontaniczna twórczość indywidualna, przytłoczona potęgą pieniądza. Objawy tej degeneracji śledził w szczególności Krzywicki na typowych cechach kultury wielkomiejskiej, zatapiających osobowość ludzką w jednostajnej miernocie i tandecie. Podobnie jak wielu socjalistów XIX stulecia (w tym Engels) spodziewał się, że szczególnie ważnym wynikiem przyszłego ustroju będzie dezurbanizacja i przywrócenie ludziom bardziej „naturalnych" warunków życia w kontakcie z przyrodą. Nie charakteryzował socjalizmu w metafizycznych kategoriach, ale miał nadzieję, że praca ludzka i twórczość przestaną zależeć od warunków wymiany handlowej, a związki międzyludzkie wrócą do bezpośredniości spontanicznej. Z punktu widzenia owego przeciwieństwa między osobowymi i anonimowymi więzami społecznymi analizował

także współczesną sobie literaturę; modernizm w sztuce był w jego oczach typowym tworem wielkomiejskiej kultury, próbą rewolty przeciw wszechwładzy wartości wymiennej i przeciw degradacji człowieka do roli narzędzia. Jest to jednak rewolta bezpłodna, bo kulturze, opanowanej przez wartości utylitarne, nie potrafi przeciwstawić niczego prócz ucieczki w rzekomo niezawisłą od świata podmiotowość.

Można wykryć w rozważaniach Krzywickiego pewne napięcie między dwoma tematami, które powtarzają się w jego pismach. Z jednej strony korzystał często z kategorii „postępu", przy czym miarą postępu ma być w jego rozumieniu stopień panowania człowieka nad energiami naturalnymi. Z drugiej strony podkreślał, że im bardziej rośnie władza ludzka nad przyrodą, tym głębszej degradacji poddane są więzi społeczne, tym bardziej anonimowe są związki międzyosobnicze, tym mniej miejsca na twórczość indywidualną, tym większa zależność ducha od rzeczy. Zapewne, spodziewał się, podobnie jak Marks, że uspołecznienie procesów wytwarzania pozwoli obie wartości – władzę nad naturą i życie osobowe – zsyntetyzować. Nie rozwinął wszelako jasno tego przedmiotu, a jego sympatia dla ludów pierwotnych i dla życia wiejskiego (mimo, iż skądinąd podkreślał jego ubóstwo) zdradzają jakby żal za utraconą niewinnością „naturalnego" życia.

Inną jeszcze okolicznością, która do pewnego stopnia ograniczać musi ważność historycznego prymatu sił wytwórczych, jest przedłużone działanie selekcji temperamentów, która także, podobnie jak inne składniki „podłoża historycznego" funkcjonuje znacznie dłużej niż warunki, w jakich się dokonała. Krzywicki wykazuje, że określone sytuacje społeczne wysuwają na czoło jednostki o określonych usposobieniach (np. różnice temperamentów między żyrondystami a jakobinami), a rezultaty tej selekcji mogą następnie wpływać w istotny sposób na historyczne przebiegi. Nawet selekcja sprawiona biologicznymi okolicznościami może wywrzeć ogromny wpływ. Przykładem jest ludożerstwo, które, zdaniem Krzywickiego (zresztą powtórzonym za Krafft-Ebbingiem), jest najpospoliciej patologiczną formą żądzy seksualnej, nie zaś wynikiem przesądów lub niedostatku żywności; jakiekolwiek jednak są jego przyczyny, zdarza się, że selekcja naturalna powołuje do życia całe ludy patologiczne, opanowane kanibalistycznym szałem.

Kiedy zestawiamy ze sobą rozważania Krzywickiego na temat znaczenia rozmaitych okoliczności współkształtujących procesy dziejowe, zauważamy, że myśl o siłach wytwórczych, a następnie stosunkach produkcyjnych jako wyznacznikach przemian okazuje się w końcu opatrzona tyloma zastrzeżeniami, iż z trudnością można by ją pomieścić w granicach istniejących ówcześnie standardów marksizmu. W gruncie rzeczy, żaden poszczególny proces historyczny ani żadne zdarzenie nie mogą być wyjaśnione postępami sił wytwórczych lub konfliktem sił wytwórczych ze stosunkami politycznymi. W każdym *faktycznym* procesie mamy do czynienia ze zbiegiem okoliczności wszelkiego rzędu: demograficznych, geograficznych, psychologicznych, siły tradycji (nade wszystko), siły idei napływowych. Nie ma również, tym samym, żadnego schematu dziejów dla wszystkich społeczeństw i nie ma historycznej nieuchron-

ności. W jakim sensie można wobec tego ocalić ideę zależności procesu historycznego od przemian technicznych? Krzywicki nie ucieka się do żadnej mglistej formuły w rodzaju Engelsowskiej determinacji „w ostatniej instancji". Najwłaściwiej można chyba ująć jego sposób pojmowania następująco: wszystkie rzeczywiste procesy społeczne są wynikiem współdziałania okoliczności najrozmaitszego rodzaju, wśród których postęp techniczny jest jednym z wielu. Jednakże wyróżniona rola postępu technicznego polega na tym, iż w tej dziedzinie przemiany są, przynajmniej w społeczeństwach „historycznych", najszybsze, to jest, że technika jest „najruchliwszym" współczynnikiem przemian. W takim sformułowaniu nie ma jeszcze mowy o żadnym „prymacie". Jednakże rodzaj „prymatu" należy dopuścić w tym znaczeniu, iż pewne ważne (lecz bynajmniej nie wszystkie) cechy instytucji politycznych i prawnych formują się pod wpływem potrzeb ludzkich wyłonionych z postępów produkcji. Co się zaś tyczy „wtórnego" charakteru produkcji ideologicznej, to wolno ją przyjąć nie w tym znaczeniu, by *wszelkie* idee społeczne, religijne czy filozoficzne wyrastały jako odpowiedzi na rzeczywiste potrzeby określone przez materialne warunki (albowiem właśnie liczne pomysły utopijne nie mają takiego sensu), ani w tym znaczeniu, by rola społeczna idei była proporcjonalna koniecznie do owych zapotrzebowań zgłaszanych przez materialne warunki (gdyż właśnie idee zdolne są samodzielnie pobudzać i przyspieszać procesy społeczne „materialnego" rzędu). Wtórność owa sprowadza się chyba tylko do powiedzenia, że te idee czy doktryny, które okazują znaczną skuteczność w organizowaniu ludzkich namiętności, pragnień i energii, zawdzięczają swą siłę „materialnej" więzi, która ukształtowała się była uprzednio i w którą ludzkie jednostki uwikłane są niezależnie od swej woli i zamiarów. Jest to, oczywiście, interpretacja materializmu historycznego wybitnie rozluźniona. Z pewnością Krzywicki mógł z pomocą takiej interpretacji krytykować biologiczne teorie dziejów albo teorię Tarde'a czy zwłaszcza Le Bon'a, który podstawowe procesy społeczne wywodził z naturalnego pędu do naśladownictwa. Ale to, co z marksizmu przechowuje się w myśli Krzywickiego, miało się rychło stać dobrem niemal powszechnie uznanym. Skoro każdy proces faktyczny jest rezultatem koincydencji wielu okoliczności i skoro w zestawie tym niepodobna ilościowo wymierzyć względnej siły okoliczności przez Marksowską doktrynę wyróżnionych, tedy teoria „głównego" czy „najbardziej określającego" czynnika jest pozbawiona sensu. Skoro „przypadkowe" (czyli nie pochodzące z „materialnej" więzi) fakty mogą, jak w przypadku recepcji prawa rzymskiego, odmieniać losy ludzkości w skali stuleci, tedy waga owych „materialnych" determinacji może być ukazana tylko w niezmiernie ogólnikowy sposób; tylko najogólniejsza tendencja rozwojowa danej społeczności może być przyczynowo powiązana z jej poziomem technicznym i dystrybucją materialnych interesów: rzeczywisty przebieg walk społecznych, długotrwałość rozwoju, a nawet sam jego ostateczny wynik i ostateczna skuteczność „warunków rzeczowych" – wszytko to nie jest bynajmniej przesądzone żadnymi prawami dziejowymi, leży tedy w dziedzinie „przypadkowości". Tak rozumiany materializm dziejowy nie jest właściwie teorią historii ani samowystarczalną metodą badania. Jest

bardzo ogólną wskazówką, która każe poszukiwać, w miarę możności, okoliczności i interesów związanych ze sposobem produkcji poza przemianami instytucji politycznych i ideologii, bynajmniej na to nie licząc, że w ten sposób wyjaśni te przemiany całkowicie albo że pozwoli przewidzieć wydarzenia przyszłości. Jest to również wskazówka negatywna: można z niej wnosić, że procesy historyczne nie zależą od arbitralnych postanowień jednostek ludzkich, że nie każdy pomysł naprawy świata ma szanse powodzenia, że nie wszystkie idee mogą się przyjąć, że ani od twórcy idei, ani od jej słuszności i wartości nie zależy jej społeczna skuteczność itd. Lecz również te wskazówki – głównie dzięki marksizmowi i marksistom – wejść miały rychło do obiegu powszechnego i utracić wyróżniony swój związek z marksistowską doktryną.

Dzięki temu również rola Krzywickiego w upowszechnieniu i utrwaleniu marksistowskiej teorii jest dwuznaczna. Przyczynił się on walnie do wprowadzenia marksistowskich pojęć i reguł myślowych w polskiej kulturze duchowej, lecz zarazem – właśnie przez to, iż zaszczepił je w formie tak pozbawionej sztywności i tak wolnej od ekskluzywizmu – przyczynił się także do tego, że marksizm polski nie zdołał przyjąć formy ortodoksji i rozpływał się stopniowo w ogólnej tendencji racjonalistycznej lub historycystycznej. W tym sensie Krzywicki w Polsce – podobnie jak Labriola we Włoszech, choć nie całkiem z tych samych powodów – był być może w marksizmie raczej koniem trojańskim niż taranem oblężniczym.

Rozdział X

KAZIMIERZ KELLES-KRAUZ – ORTODOKSJA NA POLSKĄ MODŁĘ

Kazimierz Kelles-Krauz był z pewnością najwybitniejszym teoretykiem i ideologiem głównego nurtu polskiego ruchu socjalistycznego, to znaczy Polskiej Partii Socjalistycznej. Spośród polskich marksistów, którzy odegrali znaczniejszą rolę w budowaniu i upowszechnianiu doktryny, był on też z pewnością najbliższy ówczesnej ortodoksji niemieckiej, chociaż i on, w kilku punktach ważnych, od niej odbiegał. Przez całe swe niedługie życie dorosłe, był pisarzem partyjnym i bronił marksizmu w wersji, która przystawała do potrzeb lewicy socjalizmu niepodległościowego.

Kazimierz Kelles-Krauz (1872-1905) pochodził ze Szczebrzeszyna. Jako uczeń gimnazjum radomskiego brał udział w jednym z kółek socjalistycznych, jakie w latach 80-tych mnożyły się wśród młodzieży; wydalony ze szkół i nie przyjęty na Uniwersytet Warszawski, wyjechał w 1892 roku na studia do Paryża i tam rozpoczął działalność w emigracyjnym Zagranicznym Związku Socjalistów Polskich. W czasopismach polskich, francuskich i niemieckich ogłaszał rozprawy teoretyczne i polityczne, broniąc marksistowskiego stanowiska przeciwko najróżniejszym krytykom, przeciw nacjonalistom w PPS, przeciw rewizjonistom i przeciw Róży Luksemburg. Zmarł w Wiedniu na gruźlicę. Z licznych jego rozpraw za najważniejsze uznać należy: *Prawo retrospekcji przewrotowej jako wynik materializmu ekonomicznego* (Ateneum 1897), *Klasowość naszego programu* (1894), *O tak zwanym kryzysie marksizmu* („Przegląd Filozoficzny", 1900) oraz pośmiertnie wydane dzieła *Materializm ekonomiczny* (1908, z przedmową Ludwika Krzywickiego) i *Kilka głównych zasad rozwoju sztuki* (1905).

Podobnie jak wielu ówczesnych teoretyków, którzy się do marksizmu przyznawali, Kelles-Krauz był zdania, że marksizm nie pretenduje do rozstrzygania kwestii filozoficznych czy epistemologicznych w tradycyjnym znaczeniu, lecz ogranicza się w tych sprawach do zaznaczenia swego stanowiska fenomenalistycznego, że więc materializm historyczny nie ma, prócz nazwy, nic wspólnego z materializmem pojętym jako stanowisko „substancjalistyczne" przeciwstawne spirytualizmowi. W tym punkcie przyznawał rację Labrioli: marksizm rozważa związki między świadomością społeczną pojętą jako fenomen a światem zewnętrznym, również jako fenomen pojętym, nie zaś między

„duchem" i „materią". Proces poznawania jest tedy przedmiotem dla marksizmu tylko jako zjawisko historyczne i społeczne, nie zaś jako akt docierania do „rzeczy samej w sobie". Tym samym jednak marksizm musi się zgodzić na to, że każdy stan wiedzy ma sens tylko w odniesieniu do całości danej kultury i że prawdziwość jego polega na jego funkcji historycznej; musi przeto generalną zasadę relatywizmu odnieść do samego siebie. Rozważając hasło „powrotu do Kanta", Kelles-Krauz pisał: „W każdym razie, inaczej nieco rozumielibyśmy ten powrót: chcielibyśmy *stanowisko krytyczne uspołecznić*. Chcielibyśmy przypomnieć, że społeczeństwo, grupa wszelka, a – co dla nas ma specjalną wagę – klasa, do której jednostka należy, nadaje pewne piętno jej świadomości, narzuca jej *a priori* pewne pojmowanie społeczeństwa i świata, od którego tak samo człowiek nie może być wolny, jak od konieczności patrzenia przez swą siatkówkę. Z tego zaś wynika, że proletariatowi również bezwarunkowo właściwa być musi odpowiednia *apercepcja klasowa*, że i jego system filozoficzny, tak samo jak systemy wszystkich klas poprzednich jest w samej istocie swej względnym i przejściowym, że więc i on przestanie być – czyli wydawać się – prawdziwym, z chwilą, lecz nie wcześniej, gdy nowa apercepcja społeczna, wytworzona przez przyszłe społeczeństwo bezklasowe, zastąpi dzisiejszą, z walki klas zrodzoną. Filozofia tego społeczeństwa przyszłości, wyłaniająca się z marksizmu, z natury rzeczy samej będzie czymś odmiennym, marksizmowi w pewnych przynajmniej względach przeciwnym, lecz czym mianowicie – tego nie możemy dziś wiedzieć" (*Materializm ekonomiczny*, str. 34).

Kelles-Krauz nie wierzy zatem w żadną uprzywilejowaną sytuację historyczną, w której klasowy punkt widzenia proletariatu zbiega się z punktem widzenia uniwersalnie naukowym czy „obiektywnym"; w uznaniu historycznego i zbiorowego *a priori* bliższy jest może Simmlowi niż marksistom. W granicach takiego relatywizmu broni on marksistowskiej interpretacji dziejów, uzupełniając ją wszakże o własne spostrzeżenia.

Zasadniczy punkt widzenia materializmu dziejowego jest, wedle Kelles-Krauza, monistyczny, to jest zakłada, że jeden tylko rodzaj aktywności ludzkiej, mianowicie wytwarzanie środków do życia i narzędzi wystarcza dla wyjaśnienia genezy wszystkich innych form życia – podziału pracy, struktury klasowej i podziału dóbr oraz wszystkich składników tak zwanej nadbudowy. W tym punkcie krytykuje też – za Cunowem i Tugan-Baranowskim – Engelsa, który obok produkcji materialnej wymienia także rozmnażanie i formy życia rodzinnego jako drugi fundamentalny rodzaj działalności ludzkiej współokreślający procesy społeczne. Głosząc to, Engels porzucił stanowisko monistyczne, które jest największą zdobyczą marksizmu; błąd jego pochodzi stąd, że pomieszał naturalny proces rozmnażania ze społecznie uwarunkowanymi formami rodziny; pierwszy jest niezmienny, bo czysto fizjologiczny, nie może więc wyjaśnić ewolucji społecznej, drugie są uzależnione od warunków ekonomicznych. Podobnie rezygnacją z monistycznego ujęcia jest stwierdzenie Kautsky'ego, wedle którego warunki ekonomiczne mogą wyjaśnić tylko genezę wspólnych cech danej epoki, lecz nie okoliczności indywidualne ani indywidualne zachowania ludzkie.

Wydawałoby się, że Kelles-Krauz broni wybitnie rygorystycznego ujęcia marksistowskiego „monizmu". W rzeczywistości nie jest on bynajmniej w tym kluczowym punkcie konsekwentny. Powiada, że życie ludzkie określone jest w ogólności przez trzy okoliczności – biologiczne cechy gatunku, własności środowiska naturalnego oraz stosunki społeczne, że jednak przemiany historyczne tłumaczą się przemianami techniki; „etyka, prawo, polityka, religia, sztuka, nauka, filozofia – wszystkie mają źródło i byt «utylitarne», wskutek czego nie mogą przeczyć sposobowi produkcji, lecz muszą się doń przystosować" (*tamże*, str. 10). Ale obserwujemy w dziejach proces usamodzielniania się potrzeb; pewne formy działania ludzkiego, w szczególności życie intelektualne i artystyczne, które początkowo służą jako narzędzia potrzeb bardziej fundamentalnych, nabierają sensu samoistnego; w wyniku – życie nadbudowy oddziałuje samo na „bazę" i cieszy się względną niezależnością. Mimo to formy życia społecznego, gdy są pozbawione swej ekonomicznej „podstawy", muszą po pewnym czasie obumrzeć, chociaż z reguły żyją dłużej niż warunki ekonomiczne, które je powołały do życia.

Wszystko to są rozważania mieszczące się w granicach stereotypowych podówczas schematów marksizmu. Kelles-Krauz, podobnie jak inni marksiści, nie zastanawia się nad tym, w jakim sensie można mówić o „monistycznej" interpretacji dziejów, skoro zakłada się – zgodnie ze zdrowym rozsądkiem – że przemiany w sztuce, nauce, filozofii czy religii nie zależą tylko od przemian w stosunkach produkcji, ale także od innych okoliczności, w szczególności od samodzielnej „logiki rozwojowej" każdej z tych dziedzin życia duchowego i od działania potrzeb zautonomizowanych, które do każdej z nich są odniesione. Prawdopodobnie chodzi mu o to, iż genetycznie wszystkie formy życia społecznego dają się objaśnić potrzebami stosunków produkcji. Nie dostrzega wszakże, że słowo „monizm" przy tak skromnym znaczeniu staje się mylące.

Co więcej, zastanawiając się nad stosunkiem filozofii Comte'a do marksizmu, Kelles-Krauz powiada, iż obie te filozofie społeczne zgodne są nie tylko w tym, że objaśniają jednostkę ludzką przez skrzyżowanie wielu wpływów społecznych, ale i w tym także, że wszystkim zjawiskom społecznym przypisują naturę psychiczną; dlatego też z punktu widzenia marksizmu wszystko jedno, czy sprowadzamy „nadbudowę" do „bazy" czy też „wyrażamy" nowo powstałe zjawisko ekonomiczne przez nowe zjawiska w dziedzinie nadbudowy. Nie jest już w tym punkcie jasne, w jakim znaczeniu „pierwotność" stosunków produkcji względem „nadbudowy" może być utrzymana.

Jednym ze zjawisk, których objaśnienie rodzi trudności przy użyciu marksistowskich schematów, jest sam marksizm. W jaki sposób ideologia proletariatu mogła narodzić się i ogarnąć swym wpływem znaczne masy robotnicze w warunkach, w których nie istnieje żadna „baza" dla tej ideologii w stosunkach produkcyjnych; wszakże w odróżnieniu od kapitalistycznej gospodarki, która zdobywa sobie ogromną siłę wewnątrz polityczno-prawnej nadbudowy feudalnej, socjalizm nie powstaje żywiołowo w kapitalistycznych warunkach, lecz jest tylko pieśnią przyszłości. Kelles-Krauz wyjaśnia ten fakt za pomocą ogólniejszego zjawiska, które nazywa – dość pretensjonalnie – „prawem retrospe-

kcji przewrotowej". Głosi to „prawo", że „ideały, którymi wszelki ruch reformacyjny pragnie zastąpić istniejące normy społeczne, podobne są zawsze do normy z bardziej lub mniej odległej przeszłości" (*Prawo retrospekcji przewrotowej*). Chodzi tu, jak widać, o spostrzeżenie, trafne z pewnością, lecz znane przedtem i na nazwę „prawa" bynajmniej nie zasługujące, że nowo powstające ideologie szukają z reguły oparcia w tradycji i podają się za wznowienia formacji umysłowych kiedyś już istniejących. Owe nawroty czy *ricorsi*, o których Vico pisał, możemy obserwować w całej historii ideologii burżuazyjnych w Europie; kostiumy republikańskiego, a potem cesarskiego Rzymu, w jakie przebierała się Francja rewolucyjna, są przypadkiem takiej tendenji. Dla proletariatu zaś przedmiotem takiej „retrospekcji" jest pierwotny komunizm. Rozwój ludzkości przebiega tedy, wedle Kelles-Krauza, po spirali, nieustannie ożywiając na nowo dawne formy, które pod jakimś względem przypominają nowe ideały. Tym się, między innymi, tłumaczy okoliczność, że tyle spotykamy podobieństw między ideologiami reakcyjnymi i ideologiami skierowanymi ku przyszłości, jako że jedne i drugie, chociaż z innych powodów, krytykują obrońców *status quo* za pomocą systemów wartości, przejętych z przeszłości już wygasłej. Tak to we Francji obrońcy cechowej organizacji średniowiecznej i syndykaliści wspólnie atakują liberałów. Tak to idee, które miały się stać fundamentem marksizmu – wiara w prawidłowości życia społecznego, zmysł historyczny przeciwstawiony naiwnemu racjonalizmowi utopistów, orientacja antyindywidualistyczna – wykute zostały w pismach konserwatystów, jak Vico, oraz kontrrewolucjonistów francuskich; jak de Maistre, Bonald, Ballanche. Socjalizm jest retrospekcją skierowaną ku przedklasycznej starożytności, stąd niezmierna waga, jaką dla rozwoju marksizmu mają ostatnie badania nad społeczeństwami pierwotnymi – Morgana, Taylora, Bachofena.

Kelles-Krauz sądzi, że „prawo retrospekcji przewrotowej" wyjaśnia się na gruncie marksizmu; zdaje się nie zauważać, że jest ono właśnie ograniczeniem stosowalności materializmu historycznego, gdyż sugeruje doniosłość usamodzielnionej siły tradycjl w rozwoju społecznym. Jakoż, obstając przy „monistycznym" rozumieniu marksizmu, Kelles-Krauz, gdy zwalcza krytyków marksizmu, podkreśla jednocześnie – podobnie jak inni marksistowscy pisarze tych czasów, błędność tych obiekcji, które dopatrują się w materializmie historycznym negacji wszelkiej samodzielnej siły „nadbudowy" w rozwoju „bazy". Podobnie jak inni, nie uporał się też z pytaniem, w jaki sposób owa względna niezależność życia duchowego, a także instytucjonalnych składników nadbudowy, da się bez sprzeczności pogodzić z wiarą w „ostatnią przyczynę" dziejów ludzkich i jakie nakłada ograniczenia na generalne formuły historycznego materializmu.

Te same dwuznaczności zauważyć można w rozważaniach Kelles-Krauza nad społecznym sensem sztuki, której to kwestii poświęcił on wiele uwagi. Z jednej strony sztuka objaśnić się daje genetycznie względami utilitarnymi – zarówno czysto biologicznymi (elementy działalności artystycznej obserwuje się u zwierząt), jak produkcyjnymi (rytmizacja pracy); również w toku swych przemian sztuka wykazuje zależność od warunków produkcyjnych, służąc

mianowicie celom politycznym lub religijnym, które z kolei dają się sprowadzić do interesów klasowych (np. styl dorycki i joński wyrażają *respective* prostotę patriarchalnych stosunków społecznych oraz aspiracje usamodzielniającej się klasy rzemieślników itd.). Z drugiej strony, sztuka sama odgrywa znaczną rolę w przemianach społecznych od pierwocin ludzkiego bytu – zrazu jako środek socjalizacji, następnie jako forma organizująca potrzeby polityczne i religijne. Wreszcie sztuka usamodzielnia się do tego stopnia, a potrzeby estetyczne nabierają tak daleko posuniętej autonomii, iż związek rozwoju sztuki ze sposobem produkcji, jakkolwiek nie znika, rozluźnia się znacznie. Skądinąd Kelles-Krauz przychyla się do mniemania, że bezinteresowne potrzeby estetyczne istnieją od początku życia społecznego, a nawet u zwierząt. Wszystkie te uwagi nie układają się w całość spójną. Kelles-Krauz w tej kwestii, podobnie jak w innych, jest jednym z licznych przykładów tych marksistów, którzy w chwalebnej walce ze schematyzmem, jednostronnością i „redukcjonizmem" prymitywnych wersji marksizmu, sprowadzają w końcu, sami tego nie zauważając, materializm historyczny do banalnego stwierdzenia, iż rozmaite dziedziny życia społecznego są do pewnego stopnia zależne, a do pewnego stopnia niezależne od sposobów wytwarzania i od skłóconych interesów klasowych.

Uważał się jednak za marksistę w pełnym znaczeniu słowa; odpowiadał na obiekcje wszystkich wybitniejszych krytyków marksizmu – Crocego, Sombarta, Masaryka, Karejewa. Występował przeciw rewizjonistom niemieckim, uważał jednak, że postanowienia zjazdu drezdeńskiego, który rewizjonizm potępił, są dwuznaczne; rezolucja drezdeńska odrzuca wprawdzie wszelkie ustępstwa na rzecz istniejącego ustroju lub próby adaptacji; jednakże, zauważa Kelles-Krauz, wszelka działalność na rzecz reform może być nazwana przystosowaniem do kapitalistycznego społeczeństwa: dlatego wyraźniejsze i lepsze jest stanowisko przyjęte na zjeździe włoskiej partii socjalistycznej w Imola: partia jest reformistyczna, ponieważ jest rewolucyjna, a jest rewolucyjna, ponieważ jest reformistyczna. Innymi słowy, Kelles-Krauz zajmował stanowisko przyjmowane ówcześnie przez większość teoretyków socjalistycznych: sensem reform jest przygotowanie warunków dla rewolucji; nie wchodził w komplikacje, w jakie taka synteza reformistycznego i rewolucyjnego punktu widzenia obfitowała. Zwalczał także rewizjonizm Davida w kwestii rolnej, podzielając w tej sprawie stanowisko ortodoksów, którzy podkreślali ekonomiczną wyższość gospodarki uspołecznionej również w produkcji rolnej. Zwalczał wreszcie antyniepodległościową zawziętość Róży Luksemburg i SDKPiL, twierdząc, że dla polskiego ruchu socjalistycznego wyzwolenie narodowe i wyzwolenie społeczne są jednym programem, że jednak ruch socjalistyczny musi strzec swej odrębności klasowej i nie dać się eksploatować przez burżuazję dla jej tylko-niepodległościowych celów: niepodległość Polski jest warunkiem wyzwolenia społecznego proletariatu i tak powinna być rozumiana; Polska niezawisła jest dla proletariatu, nie zaś odwrotnie. Argumentacja Róży Luksemburg, wedle której nastąpiła już ekonomiczna integracja Polski z imperium carskim, a wobec tego wskrzeszenie Polski niepodległej sprzeciwia się obie-

ktywnej tendencji ekonomicznej, nie ma wartości; przeciwnie, kapitalizm rozwija się najskuteczniej w formach państw narodowych, stąd burżuazja jest zainteresowana w odbudowie niepodległego państwa, nie mówiąc już o proletariacie, który wszakże ma o wiele gorsze perspektywy walki, gdy toczyć ją musi pod podwójnym, społecznym i narodowym, uciskiem. Ważne jest tylko, by socjaliści nie pozwolili użyć proletariatu do działań o charakterze czysto antycarskim, w których zaciera się jego klasowa odrębność.

Kelles-Krauz nie żył dość długo, by pozostawić dzieła wybitne. Znaczenie jego pisarstwa wykracza jednak nieco poza jego wpływ jako popularyzatora marksizmu, polemisty i ideologa socjalistycznej lewicy polskiej. Przyczynił się on do ożywienia tego, co można by nazwać konserwatywną stroną marksizmu. Jego „prawo retrospekcji przewrotowej" nie jest, oczywiście, żadnym prawem i w ogólnym sformułowaniu wydać się musi trywialne, podobnie jak jego rozważania na temat socjalizmu jako „spiralnego powrotu" do społeczeństwa pierwotnego. Jednakże bardziej szczegółowe rozważania nad tradycją historyczną jako usamodzielnioną siłą dziejotwórczą oraz nacisk na antyracjonalistyczny historyzm wielkich konserwatystów jako ważne źródło marksizmu przyczyniły się do utrwalenia nieco innego wizerunku marksizmu aniżeli ten, typowy dla Kautskistowskiej ortodoksji. Był to bowiem marksizm, który chce brać pod uwagę nie tylko historię jako realizację „praw", ale także historię jako przypadkowość, to jest zwyczajnie liczy się z tym, że stan dzisiejszy ludzkich społeczeństw i ich perspektywy przyszłe zależą nie tylko od generalnych „praw" ewolucji, od tego, co – wedle doktryny – „musiało" się zdarzyć, ale także od tego, co się zdarzyło po prostu. W swojej fenomenalistycznej orientacji i w interpretacji marksizmu jako teorii społecznej, która nie pretenduje do rozstrzygania kwestii epistemologicznych i metafizycznych, nie był z pewnością Kelles-Krauz odosobniony; wielu ówczesnych marksistów myślało podobnie, w szczególności w szkole austriackiej. Lecz i pod tym względem Kelles-Krauz przyczynił się do upowszechnienia innego obrazu marksizmu niż Plechanow, Kautsky czy Lafargue. Jest rzeczą godną uwagi, że w epoce II Międzynarodówki marksizm pojęty jako materializm filozoficzny praktycznie w Polsce nie istniał.

Rozdział XI

STANISŁAW BRZOZOWSKI – MARKSIZM JAKO SUBIEKTYWIZM HISTORYCZNY

Stanisław Brzozowski jest postacią nieznaną praktycznie nikomu poza Polską. Natomiast kultura umysłowa Polski XX stulecia jest niezrozumiała bez zrozumienia wieloznacznych i dziwnych śladów, jakie pozostawiła w niej jego eksplozywna twórczość. Filozof i pisarz, który umarł na gruźlicę, nim ukończył 33 rok życia i którego cała twórczość zamyka się w dziesięciu latach, należy do chronicznie obolałych miejsc polskiej kultury, zarówno z uwagi na niesłychaną rozbieżność ocen co do wartości jego spuścizny, jak też na dramatyczny element jego biografii, do dziś trapiący historyków. Był pisarzem drażniącym i prowokującym i chociaż przez czas pewien uchodził za proroka inteligenckiej młodzieży, buntującej się przeciw tradycji pozytywizmu i romantyzmu zarazem, zwrócił przeciwko sobie wszystkie działające ówcześnie formacje polityczne – konserwatystów, socjalistów, narodowych demokratów. Styl jego jest gwałtowny i nieustannie utrzymywany jak gdyby w temperaturze wrzenia; wydawało się, że na cokolwiek zwraca uwagę, zdolny jest tylko do najwyższej fascynacji lub bezgranicznej pogardy. Niektórzy krytycy utrzymywali, że ta wybuchowość stylu maskuje tylko dyletantyzm, brak przetrawionej myśli własnej i niezdolność do myślenia zdyscyplinowanego; tym bardziej że wszyscy mogli obserwować zawrotne tempo przemian duchowych Brzozowskiego, najwidoczniej zależnych od kolejnych, niezmiernie licznych, lecz i powierzchownych zapewne lektur, nieustanny pośpiech w pisaniu i łatwość identyfikowania się z każdym nowo odkrytym filozofem czy pisarzem. Uważniejsi krytycy starają się wszakże wykryć w tych przemianach pewną logikę, a co najmniej pewną uporczywą i trwałą tendencję, która nakładała się na kolejno przezeń przyswajane wytwory zachodnioeuropejskiej, rosyjskiej i polskiej kultury umysłowej i nadawała tym przyswojeniom kształt własny. Brzozowski, w rzeczy samej, przekazywał czytelnikom swoje obfite lektury, lecz parafrazował przy tym myśl omawianych pisarzy do tego stopnia i tak bardzo własną stylistyką ich zabarwiał, że nieraz wydawali się nie do poznania przekształceni: Kant i Spencer, Hegel i Marks, Avenarius i Nietzsche, Proudhon i Sorel, Bergson i Newman, Dostojewski i Loisy i wielu innych było przedmiotem takiej obróbki. Dwuznaczności i przemiany Brzozowskiego owocowały w dwuznaczności jego pośmiertnych wpływów: cała lewicowa młodzież wychowywała się

na jego książkach i powieściach (powieść *Płomienie*, poświęcona bohaterom Narodnej Woli, należała do klasycznych lektur wszystkich rewolucyjnych pokoleń), ale w latach poprzedzających drugą wojnę światową i w czasie wojny przyswajał sobie Brzozowskiego z powodzeniem obóz radykalno-nacjonalistyczny i uznał za swego proroka. Pod tym względem podobny był Brzozowski do Sorela, który zresztą wywarł nań ogromny wpływ.

Czy był – lub w jakim stopniu był – marksistą? Pisał o sobie, że nigdy ortodoksem nie był i że wszedł do marksizmu od razu jako dysydent. Wierzył jednak, że jego własna myśl z lat 1906-1909, to jest to, co nazywał filozofią pracy, jest rozwinięciem dziedzictwa Marksa i próbował marksizm po swojemu przeżyty przeciwstawić ewolucjonizmowi ortodoksów, a nade wszystko – całej tradycji wywodzącej się od Engelsa. Był jednym z pierwszych, którzy pokusili się o radykalne przeciwstawienie Marksa i Engelsa jako biegunowo odmiennych typów myślenia. Pewne jest, że marksizm był pewną fazą zawiłej biografii duchowej Brzozowskiego, lecz była to faza, która najsilniej zaważyła na znaczeniu jego pism w polskiej kulturze i zapewne też faza największej samodzielności intelektualnej. Nie można marksizmu traktować jako osi tej biografii, toteż „marksizm Brzozowskiego" jest tylko wykrojem z jego wizerunku, lecz wykrój ten byłby niezrozumiały bez pobieżnego choćby odniesienia go do całości. Podstawowym tekstem z punktu widzenia dziejów marksizmu jest tom studiów *Idee* ogłoszony w 1910 roku.

„Streścić" Brzozowskiego prawie niepodobna bez deformacji. Ponieważ wierzył on, że filozofia nie jest rozmyślaniem o życiu, ale organem potęgowania życia, wierzył tym samym, że sens filozofii zawiera się w jej społecznej skuteczności. Tym samym sprawozdanie z samej treści jego pisarstwa, niezależnie od jego osobowej i socjalnej genezy oraz funkcji, nieuchronnie czyni z tego pisarstwa coś, czym ono właśnie być nie chce: doktrynę. Lecz, z drugiej strony, filozof, który wierzy, że filozofowanie jest całkowicie immanentne względem historii, nie może mieć pretensji o to, że myśl jego została „zdeformowana" przez komentatorów, jako że słowo „deformacja" tak samo nie ma zastosowania względem tego komentarza, jak nie ma względem jego własnej wizji świata, jeśli każdy sens jest tworzony, nie zaś wydobywany z gotowego tworzywa.

Myśl Brzozowskiego daje się usytuować negatywnie względem kilku punktów odniesienia, które były obiektami jego ataków. Przede wszystkim więc: pozytywizm, ewolucjonizm, naturalizm, teoria postępu – wszystkie stanowiska intelektualne, które starają się interpretować życie ludzkie jako przedłużenie lub funkcję przyrodniczego procesu i sądzą, że w ten sposób nadają mu zrozumiałość. Po wtóre – tradycja romantyczna, która przeciwstawia niezawisłe rzekomo „wnętrze" duchowe człowieka – obcej mu i własnymi prawami rządzonej naturze. Brzozowski był wprawdzie najaktywniejszym w Polsce rzecznikiem myśli modernistycznej, zwanej także neoromantyczną, ale zwalczał gwałtownie pewną odmianę tej myśli, którą uważał za kontynuację „złej strony" romantyzmu, tę mianowicie, która żąda dla sztuki całkowitej swobody od realnego życia i nie chce być skrępowana świadomością swoich społecznych

funkcji. Zwalczał tedy zarówno utylitarystyczne rozumienia sztuki w programach pozytywistów, jak hasło „sztuka dla sztuki". Zależało mu na tym, aby zachować miejsce dla kategorii twórczości, która nie jest wyznaczona prawami „postępu" i nie może być wyjaśniona pozaludzkimi siłami, lecz zarazem nie jest zerwaniem ciągłości historycznej i nie polega na swobodzie od odpowiedzialności społecznej.

1. *Wiadomości biograficzne*

Stanisław Brzozowski (1878-1911) pochodził ze środowiska drobnej szlachty. Urodził się we wsi Maziarnia na Lubelszczyźnie i po ukończeniu gimnazjum wstąpił w 1896 roku na wydział przyrodniczy Uniwersytetu Warszawskiego, skąd usunięto go po roku za udział w organizowaniu patriotycznej demonstracji studenckiej. Jesienią 1898 roku został aresztowany za pracę w konspiracyjnym towarzystwie oświatowym, a po zwolnieniu, po kilku tygodniach, oddany pod nadzór policyjny. W następnym roku zachorował na gruźlicę i odtąd, do 1905 roku mieszkał częścią w Warszawie, częścią w Otwocku, gdzie leczył chore płuca. Od 1901 roku prowadził niezwykle intensywną działalność pisarską, publikując książki i artykuły popularno-filozoficzne, powieści, krytyki literackie, dramaty, recenzje teatralne. W tych pierwszych latach ukazały się między innymi jego książeczki o filozofii Taine'a, rozprawy o Amielu, o Śniadeckim, o Kremerze, o Avenariusie, o Żeromskim, ataki na Sienkiewicza i na Miriama-Przesmyckiego. Na początku 1905 roku wyjechał do Zakopanego i spędził rok cały w Galicji, wygłaszając liczne odczyty w Zakopanem i Krakowie. W tym czasie napisał książeczkę *Filozofia romantyzmu polskiego* (wyd. 1924), rozprawy o Norwidzie i o Dostojewskim, wykład logiki. Na początku 1906 roku pojechał na leczenie do Nervi, stąd do Lozanny, stamtąd do Niemiec i do Lwowa. W tym roku, prócz licznych artykułów, ogłosił książkę *Współczesna powieść polska*. Wrócił na początku 1907 roku do Nervi, skąd po pół roku przeniósł się do Florencji. W tym czasie między innymi napisał studium o Nietzschem, wydał książki *Kultura i życie* oraz *Współczesna krytyka literacka w Polsce*, rozprawę o materializmie historycznym, poznał we Włoszech Gorkiego i Łunaczarskiego. W tym też okresie jął intensywnie pracować nad marksizmem i poznał twórczość Sorela.

W kwietniu 1908 roku wybuchła tak zwana sprawa Brzozowskiego – skandal, który przez lata roznamiętniać będzie całą polską inteligencję, i stanie się zmorą ostatnich lat życia pisarza. Były agent carskiej Ochrany, Michał Bakaj, przekazał rosyjskiemu emigrantowi, Władimirowi Burcewowi, który wydawał w Paryżu pismo socjalistyczne, listę konfidentów Ochrany, na której znajdował się Brzozowski. Wiadomość tę powtórzył organ SDKPiL „Czerwony Sztandar", po czym niechętna Brzozowskiemu prasa, zarówno socjalistyczna, jak endecka, rozpoczęły zajadłą nagonkę na „szpiega". Brzozowski natychmiast wydał oświadczenie zaprzeczające oskarżeniom i domagał się sądu obywatelskiego, złożonego z przedstawicieli wszystkich partii socjalistycznych,

który by zbadał hańbiący zarzut. Sąd taki zebrał się, po długich przygotowaniach, w Krakowie, w lutym, a następnie w marcu 1909 roku i na tym działalność swoją zakończył; na następną sesję Brzozowski nie mógł już przybyć, powalony chorobą. Jedynym źródłem oskarżenia była informacja Bakaja, który wikłał się w zeznaniach. Sąd nie ogłosił żadnego wyroku, tymczasem zaś rozgorzała gwałtowna polemika. Wielu znakomitych pisarzy stanęło w obronie filozofa przed straszliwym oskarżeniem. Spór wznawiany bywał wielokrotnie po śmierci Brzozowskiego i nie przyniósł rezultatów niewątpliwych; poszukiwania, które po rewolucji październikowej przeprowadzał w archiwach Ochrany komunista polski Feliks Kon, członek krakowskiego sądu, nie ujawniły żadnych śladów zdrady Brzozowskiego. Przeważa w tej chwili opinia, że oskarżenie było wynikiem bądź pomieszania dwóch osób różnych bądź prowokacji rosyjskiej policji. Niemniej zaciążyło ono fatalnie na losach Brzozowskiego osobistych i na losach jego pisarskiej spuścizny (akcje Bakaja poszły w górę z chwilą, gdy – jeszcze w czasie rozprawy nad Brzozowskim – wyszło na jaw, że Jewno Azef, przywódca terrorystycznej organizacji eserów jest agentem Ochrany, co właśnie Bakaj ujawnił; lecz również kulisy tej rewelacji nie są dobrze znane).

Znękany nagonką, pozbawiony środków do życia i ciężko schorowany pisarz nie ustawał mimo wszystko w pracy. W roku 1908 wydał powieść *Płomienie*, w następnym roku *Legendę Młodej Polski* – najbardziej może znane z jego dzieł filozoficzno-krytycznych, a w jeszcze następnym – *Idee*, niejako summę swych filozoficznych przemyśleń. Zmarł we Florencji. Liczne pisma ukazały się już pośmiertnie, między innymi *Pamiętnik* pisany w ostatnich miesiącach życia, rozprawa o Newmanie zamieszczona jako wstęp do polskiego wydania *Przyświadczeń wiary* oraz nieukończona powieść.

2. *Rozwój filozoficzny*

Podobnie jak większość rówieśników, Brzozowski przeszedł przez okres zarażenia pozytywizmem Darwinowsko-Spencerowskim. Rychło wszakże nie tylko porzucił ewolucjonistyczny, deterministyczny i optymistyczny światopogląd, ale uczynił zeń główny przedmiot swoich ataków. Przyswoił sobie indywidualistyczną filozofię „czynu", która rezygnuje z obiektywnych kryteriów wartościowania poznawczego, estetycznego i moralnego, sprowadza wszystkie wartości do ekspansji niepowtarzalnego indywiduum i chce ocalić ideę twórczości pojętej jako wyzwanie rzucone wszystkim wersjom przyrodniczego determinizmu. Artykułował tę filozofię przy pomocy tych samych źródeł, co większość modernistów mu współczesnych: Fichte, Nietzsche, Avenarius. Dodatkowe bodźce znalazł w tradycji polskiej filozofii romantycznej, w której filozoficzny kult „czynu" dawał niejako ideologiczną kompensatę zniewolonemu politycznie narodowi.

Avenarius i Nietzsche są w tym czasie głównymi mistrzami Brzozowskiego. Pierwszy należał do tych, którzy z pozytywizmu ewolucjonistycznego wyciągnęli konsekwencje nieoczekiwane, a w rozumieniu Brzozowskiego – zgoła tra-

giczne. Darwiniści interpretowali całość kultury ludzkiej, włączając czynności intelektualne, jako instrumenty walki, jaką prowadzi gatunek ludzki o przetrwanie. Tym samym ułatwili albo wręcz sprowokowali pragmatyczną interpretację poznania: skoro zachowania poznawcze i ich wyniki utrwalone i skodyfikowane w nauce nie są „niczym innym" aniżeli odpowiedziami gatunku na sytuacje, w jakich stawia go naturalne otoczenie, tedy pojęcie „prawdy" (podobnie jak pojęcia „dobra" albo „piękna") w transcendentalnym rozumieniu traci sens; to uważamy za wartościowe poznawczo, estetycznie lub moralnie, co sprzyja przedłużaniu i potęgowaniu życia gatunkowego. Tym samym żadne wyniki nauki, włączając w szczególności samą teorię ewolucji, nie mogą uchodzić za „prawdziwe" w potocznym, więc także transcendentalnym znaczeniu, ale wszystkie okazują się organami „życia", które nie jest samo w sobie dobre ani złe, prawdziwe ani fałszywe, ale zwyczajnie jest i trwa. Tymczasem podstawą tego rozumowania była właśnie teoria biologiczna, która pretendowała do prawdziwości w potocznym sensie słowa. Cała konstrukcja „naukowej filozofii" okazywała się błędnym kołem.

Filozofia empiriokrytyczna nie uporała się z tymi trudnościami, a Brzozowski, który przypisywał jej przez czas jakiś niezwykłą doniosłość kulturalną, sądził, że błędne koło w teorii poznania jest w ogólności nie do uniknięcia, jako że generalne reguły wartościowania poznania nigdy nie mogą się obejść bez pewnych założeń. Przyjął też empiriokrytyczną negację pojęcia prawdy, chociaż sądził, że wymaga ona dramatycznej rezygnacji człowieka z pretensji do odkrywania jakichkolwiek „obiektywnych" – w racjonalistycznym sensie słowa – wartości. Dla Avenariusa wszakże orzecznik „prawdziwy" – podobnie jak orzeczniki „dobry" i „piękny" – jest tylko pewną interpretacją przypisywaną przez ludzi treściom swoich percepcji i pomyśleń, nie zaś jakością zawartą w samym doświadczeniu (prawda jest „charakterem", nie zaś „elementem"). Problem epistemologiczny, to jest pytanie o prawdziwość, która miałaby być cechą naszych sądów bez względu na sytuację nabywania tych sądów i bez względu na ich funkcje biologiczne, nie może być sensownie postawiony. Nie ma pytań wykraczających poza opis empiryczny, nie ma „rozumu" jako władzy zasadniczo różnej od organicznych reakcji i powołanej do ustanawiania obrazu świata, jakim jest on „sam w sobie". Zadaniem filozofii nie jest poszukiwanie jakości bytu, lecz, przeciwnie, uogólnianie danych doświadczenia z maksymalną troską, by nie przypisywać swoim abstraktom innych znaczeń aniżeli czysto instrumentalne. Systematyzacja doświadczenia w formie naukowej jest dziełem ludzkim, człowiek nie jest biernym odbiorcą treści gotowego świata, ale jego aktywnym organizatorem.

Brzozowski sądził, że zmuszeni jesteśmy przyjąć do wiadomości te wyniki i tym samym zrezygnować z pretensji do „prawdy". To, co jest wartością w naszym poznaniu, jest nią nie dlatego, że ukazuje nam realny widok świata, ale dlatego, że nadaje się do użytku w naszej walce z naturą, a pytanie o to, „dlaczego" mianowicie się nadaje, jest samo wynikiem metafizycznych nałogów i nie daje się sensownie postawić. Świat, jaki znamy, jest skrojony na naszą miarę, przez nas wyprodukowany; o inny świat pytać z sensem niepo-

dobna, nie można więc nawet skonstruować sobie, na wzór Spencera, żadnej kategorii Niepoznawalnego, bo obecność takiej kategorii w naszej myśli zakłada, że wiemy coś o czymś, o czym zasadniczo nie wiemy nic.

Jednakże relatywizm biologiczny Brzozowskiego nie jest w tej epoce relatywizmem gatunkowym, ale czysto osobniczym, więcej więc ostatecznie zawdzięcza Nietzschemu niż Avenariusowi. Wszystko, co jest prawdą, dobrem lub pięknem, odniesione jest nie do pożytku zbiorowego, ale do niesprowadzalnej subiektywności każdego osobnika ludzkiego. Każdy jest powołany do tworzenia świata na własny rachunek i każdy uprawniony do tego, by prawdą albo dobrem nazywać to, co w jego mniemaniu sprzyja rozkwitowi jego osobniczego życia. Ani w nauce, ani w sztuce, ani w moralności nie ma zatem ogólnoludzkich kryteriów, jest tylko projekt jednostkowy, który każdorazowo ustanawia jakby świat dla siebie w niczym nieskrępowanym tworzeniu.

W tej fazie myśl Brzozowskiego nie wykracza poza stereotypowe schematy neoromantyczne, zabarwia je tylko dramatyczną swoją retoryką. Dopiero w latach 1906-1907, jak gdyby nie uświadamiając sobie dokładnie rozmiarów własnej przemiany, próbuje wykroczyć poza solipsyzm timologiczny i Nietzscheańskie hasło twórczości oraz zarysować punkt widzenia absolutnie antropocentryczny, zwany przezeń filozofią pracy. Marks, Sorel i Bergson są w tej fazie jego głównymi nauczycielami.

Racje tej przemiany nie są nigdzie *explicite* przez Brzozowskiego wyłuszczone, lecz można je hipotetycznie zrekonstruować z późniejszych jego krytyk romantyzmu zestawionych z wcześniejszymi ocenami. Wydaje się jak gdyby Brzozowski uprzytomnił sobie niespójność między własną krytyką sztuki modernistycznej, która proklamuje swoją niezależność od społeczeństwa, a więc również odrzuca społeczną odpowiedzialność, a filozofią, która utrzymuje wiarę w niczym nie skrępowaną twórczość swobodnej subiektywności wedle własnej woli czy kaprysu ustanawiającej swój kosmos. Jeśli kategoria twórczości określa się przez brak związku z kulturą zastaną i brak odpowiedzialności za tę kulturę, jeśli myśl ogłasza się za twórczą przez to, że zrywa ciągłość ze światem, jest ona powrotem do romantycznego rozdwojenia świata na jedynie ważne „wnętrze" duchowe i świat zobiektywizowanej przyrody i kultury, obojętny i zdany na łup przyrodniczych czy socjologicznych determinizmów. Filozofia pracująca przy tym założeniu nie jest tworzeniem w świecie, ale ucieczką od jego imperatywów. Jeśli zastany świat, stosownie do haseł Nietzschego, nie oferuje nam żadnego sensu, to wolność twórczego podmiotu jest tylko przypadkowością, kapryśną próbą odepchnięcia wiedzy o tym, jakie warunki społeczne czynią w ogóle twórczość możliwą, dzięki czemu i do jakiego stopnia zdolni jesteśmy panować nad własnym losem.

Ontologia kultury, którą teraz Brzozowski usiłuje zarysować, będzie skierowana przeciwko dwóm, pozornie skrajnie skłóconym, a w rzeczywistości, jego zdaniem, na tych samych założeniach opartym stanowiskom: pozytywizmowi ewolucjonistycznemu i romantyzmowi. Oba mianowicie godzą się na to, że rzeczywistość sama nie jest wyposażona w sens, lecz poddana niezależnym od człowieka prawom własnym; jest tedy bądź przedmiotem technicznie użytecz-

nej obróbki, bądź zasługuje na wzgardę jako nieczuły świat konieczności. Lecz w obu wypadkach idea człowieka jako bytu twórczego nie może ocaleć: w pierwszym wypadku dlatego, że twórczość jest tylko adaptacją do wymogów naturalnego środowiska i tak samo jest wyznaczona przez ogólne prawa „postępu", jak przemiany tegoż środowiska, w drugim dlatego, że z założenia nie ma pozostawiać śladów w bycie, ale go tylko – w urojeniu – odpychać, że sprowadza się do hodowania iluzorycznej autarkii ludzkiej monady. Filozofia pracy ma zatem przekroczyć zarówno ewolucjonistyczną wiarę w postęp, jak romantyczne ubóstwienie samowystarczalnej „jaźni"; ma uznać świat za coś, co istnieje tylko dzięki znaczeniu, jakie przydaje mu zbiorowy wysiłek ludzkości, a dzięki temu ocalić godność człowieka jako inicjatora świata, jako odpowiedzialnego bezwzględnie za siebie i za byt, jako absolut zbiorowy, któremu żadne prawa gotowe nie gwarantują zwycięstwa w zmaganiu z losem. Jest to jak gdyby przeróbka kantyzmu w duchu marksistowskim: natura taka, jaką znamy i o jakiej z sensem możemy mówić, ukazuje się jako twór ludzki, ale jej ludzki współczynnik nie pochodzi z transcendentalnych warunków doświadczenia, lecz z pracy.

Na filozofii pracy nie skończyła się ewolucja duchowa Brzozowskiego. Ostatni okres życia wypełniony jest w znaczym stopniu rozmyślaniami religijnymi i rosnącą sympatią do tradycji katolickiej, ale widzianej oczyma Newmana i modernistów. Z pewnością, Brzozowski nigdy nie był „postępowym wolnomyślicielem" czy wojującym ateistą w duchu ówczesnych stereotypowych postaw, pospolitych zarówno u pozytywistów, jak marksistów. Nigdy nie stawiał sobie za cel „walki z przesądem religijnym", ponieważ wszystkie formy życia duchowego ludzi traktował na serio i ponieważ widział w katolicyzmie niezmiernie ważną i płodną postać organizowania wartości kulturalnych. Sam uważał się w pewnym – nieokreślonym bliżej sensie – za człowieka religijnego (pisał pod koniec życia w liście, że nigdy nie utracił wiary w nieśmiertelność duszy). Jednakże katolicyzm był dla niego przez czas długi tylko tworem historycznym, skupiskiem wartości życiowych, nasiennikiem twórczości literackiej, artystycznej i filozoficznej; interpretował go na sposób immanentny, w granicach samowystarczalnej historii ludzkiej. Nie wierzył nigdy, by wartości kultury dały się całkowicie uwolnić od swych historycznych korzeni, od genezy i form, w jakich się narodziły, by więc wszystko, co jest wartością chrześcijaństwa, mogło być po prostu przejęte przez „świecką" kulturę przy odrzuceniu chrześcijańskiej „skorupy". Lecz w ostatnim czasie życia myśl jego przybiera inny obrót. Pociąga go chrześcijaństwo już nie tylko jako ważny składnik kultury, jako przekaźnik wartości, ale także chrześcijaństwo jako forma obcowania z tym, co nadprzyrodzone. Trudno mówić o jakiejś gwałtownej konwersji, a zapisy i listy z ostatnich miesięcy życia Brzozowskiego nie są na tyle jednoznaczne, by charakter tej zmiany dał się opisać dokładnie. Wydaje się wszakże, że nie chodziło o osobistą konwersję i zerwanie ciągłości z dotychczasową myślą, ale o kontynuację pytań nieprzerwanie u Brzozowskiego obecnych: w jaki sposób człowiek może nadać temu, co sam tworzy, sens absolutny? Zdaje się, że Brzozowski doszedł do przekonania, że ów sens

absolutny, który jest też warunkiem wiary człowieka w absolutną godność własną, nie może się ostać inaczej, jak w wierze, iż docieramy w naszych wysiłkach do bezczasowego, boskiego fundamentu bytu. Obca mu była zupełnie wszelka metafizyka realistyczna chrześcijańska, wszelkie próby racjonalizacji wiary. Jeśli jednak umarl jako katolik, to sama ta śmierć byla dalszym ciągiem jego filozoficznego wysiłku, nie zaś gwałtowną przerwą w rozwoju.

3. *Filozofia pracy*

Jeśli teraz skupiamy uwagę na osobliwej wersji marksizmu, przez Brzozowskiego naszkicowanej, zauważamy natychmiast, że jej osią jest walka z dominującą ówcześnie ewolucjonistyczną wersją marksizmu: upowszechnioną dzięki Engelsowi i Kautsky'emu. Cały współczesny mu marksizm – z wyjątkiem pism Labrioli i Sorela – traktował jako wyjątkowo skuteczny sposób uniewrażliwienia umysłu na wszystkie istotne zagadnienia Marksa. „...nie było ani jednego pojęcia, ani jednego widzenia, ani jednej metody, które nie stawałyby się, przeszedłszy z głowy Marksa do głowy Engelsa, czymś zupełnie innym, i to, jeżeli chodzi o filozoficzną naturę pojęć, czymś biegunowo przeciwstawnym..." (*Idee*, str. 264). Engels dzielił z pozytywistami wiarę w przyrodzoną ewolucję świata, której składnikiem jest historia ludzka; wierzył w to, że dzieje ludzkie są wytłumaczalne prawami zastanej natury i że istnieje nieustanowione przez nikogo, przyrodzone prawo postępu, które gwarantuje ludziom przyszłą krainę szczęśliwości. Ów pozytywistyczny optymizm jest nie tylko czczym wymyslem, ale przyczynia się do degradacji człowieka, każe mu bowiem wierzyć, że nie jest prawdziwie twórcą swego losu, ale może zdać się na działanie „prawa postępu", które obiecuje mu wygodny przytulek w przyszłości już jakby-istniejącej: odbiera więc człowiekowi świadomość, że jest podmiotem własnego trwania i wolę, by być tym podmiotem prawdziwie. Zachowuje więc teoria Engelsa zasadniczą obcość człowieka i świata, podobnie jak wszelkie konserwatywne metafizyki pozytywistów. „Dla Marksa zwycięstwo klasy robotniczej było konieczne, ponieważ przekonał on sam siebie, że umie to zwycięstwo stworzyć, skonstruować i czuł, że bierze udział w jego zawiązywaniu się, że zakłada pod nie podwaliny. Dla Engelsa cała ta konstrukcja wraz z ożywiającą ją od wnętrza wolą Marksa była poznaniem, utrzymywała się ona w jego myśli jako czyniąca zadość jego wymaganiom, obejmująca znane mu fakty i odpierająca wszelkie zarzuty całość poznawcza; zwycięstwo klasy robotniczej jest dla Engelsa koniecznością, ponieważ w jego umyśle zarysowuje się ono jako wynik logiczny jego poznania... jesteśmy znowu na takim poziomie myśli, jak gdyby nigdy żaden Marks nie istniał" (*tamże*, str. 348-349). „Engelsowi wystarczało poczucie, że reprezentuje on logicznie i intelektualnie formę życia godną zwycięstwa i władzy. Spoglądal on na świat jak na igrzysko błędów, z których wreszcie z natury rzeczy i konieczności wynurzy się ten, który włada nad jego myślą..." (*tamże*, str. 384). „...w gruncie rzeczy człowiek jest zawsze dla niego błahą istotą; powinna ona być szczęśliwa, być swobodna,

to jest nie sprawiać w umyśle Engelsa zaburzeń logicznych... Klasę robotniczą kochał jako swój konieczny argument, poza tym prócz Marksa nie miał żadnego duchowego przywiązania" (*tamże*, str. 389).

Marks natomiast, wedle Brzozowskiego, nie miał żadnej doktryny, która by możliwym czyniła przewidywanie historyczne na podstawie poznanych praw „naturalnych" działających w taki sam sposób w dziejach ludzkich, jak w nieożywionej przyrodzie. Jednakże – a jest to punkt wymagający nacisku – nie znaczy to, że Brzozowski przeciwstawia „determinizm" Engelsa „woluntaryzmowi" Marksa; nie przypisuje on bowiem Marksowi *doktryny* woluntarystycznej jako negacji determinizmu, ale przypisuje mu filozofię, która sama siebie ujmuje jako *praxis* historyczną. Innymi słowy, marksizm nie jest teorią, która ma *praxis* za przedmiot, ale sam jest pewnego rodzaju działalnością społeczną, która chwyta historię razem z sobą samą jako jej współczynnikiem, to jest „od środka" niejako ogląda proces dziejowy. W tym znaczeniu interpretacja Brzozowskiego jest bardziej radykalna aniżeli subiektywizm kolektywny rosyjskich empiriokrytyków-marksistów; nie poprzestaje na tym, iż ujmuje świat jako zbiór sensów tworzonych ludzkim zbiorowym wysiłkiem, ale swój własny sens tak samo relatywizuje. Brzozowski był bodaj pierwszym, który – przed Lukácsem i Gramscim – odrzucił spór między deterministami i kantystami wśród marksistów, jako że obie strony w tym sporze zakładały, że doktryna Marksa jest socjologiczną próbą opisu prawidłowości społecznych; dla Brzozowskiego sens marksizmu zawiera się nie w tym, co opisuje lub przewiduje, lecz w tym, co sprawia.

Dla takiego pojmowania marksizmu Brzozowski nie miał wielu danych oprócz *Tez o Feuerbachu*; wspierał się bardziej na intuicji aniżeli na analizie Marksowskiej spuścizny piśmienniczej. Mimo to miał pewność, że odtwarza najbardziej źródłowy impuls filozoficzny Marksa – ten, o którym sam Marks jak gdyby zapomniał później, gdy skupił całą uwagę na kwestii zdobycia władzy.

Otóż pierwszym przedmiotem ataku tak pojętej filozofii *praxis* jest wyobrażenie „gotowego świata", który podlega prawom własnym, przez nas zastanym i wymaga, byśmy prawa te poznali, by móc je na własny użytek eksploatować. Taki świat jest intelektualistycznym złudzeniem, służącym uniknięciu ludzkiej odpowiedzialności za los człowieka. To, co znamy jako przyrodę, jest zawsze – w każdej fazie wiedzy ludzkiej – stopniem naszej własnej władzy nad bytem, nie zaś bytem samym w sobie. Myśl tę powtarza Brzozowski wielokrotnie, w różnych wariantach. „...z punktu widzenia krytyki poznania, przyroda w naukowym znaczeniu tego słowa – jest to władza, osiągnięta przez technikę ludzkości nad światem pozaludzkim" (*tamże*, str. 7). „Przyroda jako idea, jest to doświadczenie pomyślane w kategoriach, stworzonych przez naszą realną władzę nad środowiskiem kosmicznym... Przyroda jako idea, jest to doświadczenie pomyślane jako nasze dzieło, świat jako możliwy przedmiot naszej działalności technicznej" (*tamże*, str. 119). „Człowiek nie poznaje żadnego gotowego, zastanego świata, lecz zrazu bezwiednie, a dziś świadomie stwarza i uświadamia sobie różne formy działania" (*tamże*, str. 154). „Rze-

czywistością, z jaką myśl ludzka się styka, jest zawsze tylko działalność ludzka, samo życie ludzkie. Co jest poza ludzkością? Coś, wobec czego tylko praca nasza się ostaje... Człowiek ma tylko siebie i sobą rozporządza oraz tym, co celowo wytworzy. Nauka jest świadomością, planem, metodą naszego działania i żadne granice nie istnieją w niej, życie bowiem ludzkości i jej praca trwają i rozwijają się" (*tamże*, str. 164).

Innymi słowy: kontakt człowieka z bytem jest pierwotnie kontaktem czynnym, pracą; cała reszta jest wtórna, w szczególności percepcja i rozumienie świata. Znamy świat od początku i we wszystkich stadiach naszej wiedzy jako to, ku czemu praca nasza jest skierowana, jako przedmiot oporu i wysiłku. Ów dialog praktyczny z otoczeniem jest realnością absolutną i nieprzekraczalną, nie ma odeń wyjścia ku bytowi, który ukazywałby nam swoją twarz „autentyczną" czy wkraczał, nie zmieniony, w pole świadomości percypującej i rodził tam swój obraz subiektywny; nie ma także samowiedzy czystej, to jest aktu dotarcia do niezmąconego *ego* substancjalnego, które dla samego siebie byłoby przejrzystością doskonałą; świat, jak Brzozowski powiada, jest „współmierny z pracą". Tym samym nie potrafimy oddzielić w naszych czynnościach umysłowych percepcji i wartościowania, albowiem nie ma percepcji czy refleksji teoretycznej, która nie byłaby stronniczo ludzka, wartościująca właśnie, operująca wewnątrz horyzontu, zarysowanego od początku praktycznymi potrzebami panowania ludzkiego nad światem. Praca jest dla człowieka absolutem, w tym mianowicie znaczeniu, że żadna teoretyczna refleksja nie może wykroczyć poza realności przez pracę stworzone i przez wymogi pracy zorganizowane. W najogólniejszym sensie stanowisko Kanta jest trafne: przedmioty stosują się do naszych pojęć, ponieważ sama obecność przedmiotu zakłada ludzką władzę organizowania doświadczenia; lecz władza ta nie jest zbiorem form apriorycznych czy dziełem racjonalności transcendentalnej, ale władzą praktyczną: zdolnością przeobrażania środowiska wedle własnych potrzeb.

Człowieczeństwo jest przeto niewytłumaczalne. Nie możemy zainterpretować człowieka odnosząc jego powstanie, istnienie i percepcję do przed-ludzkich warunków istnienia (ciało nieświadome, historia gatunków), gdyż owe przed-ludzkie warunki nie mogą nam być wiadome inaczej aniżeli wewnątrz tej samej praktycznej perspektywy, wyprodukowanej całością ludzkich wysiłeń nad utrzymywaniem i spotęgowaniem życia. Człowieczeństwo jest niewytłumaczalne, jest oparciem samo dla siebie, zna rzecz tylko jako przeciw-człon praktycznej aktywności i samo siebie zna tylko w tym sprzężeniu; żaden z członów owego sprzężenia – *ego* ludzkie czy przedmiot nie jest nigdy „dany" w postaci „obrazu", oba są wzajem zrelatywizowane nieuchronnie do siebie i ta relacja tylko tworzy ostateczny punkt oparcia dla wszelkiej wiedzy o historii ludzkiej, o historii natury, o prawach przyrodzonych świata.

Wedle Brzozowskiego stanowisko to nie jest po prostu inną propozycją rozważania kwestii epistemologicznych, ale ma radykalnie odmienić praktyczny nasz stosunek do świata. Wierzyć w to, że zastajemy „gotowy świat", obracający się wedle własnych praw i pozostawiający nam tylko rolę obserwatorów lub eksploatatorów, to akceptować niejako zakrzepłe wyniki działalności ludz-

kiej (pracę martwą, wedle Marksowskiego słownictwa) jako nieuchronną konieczność, a więc jakby godzić się na to, że praca ludzka musi być wiecznie zniewolona; wierzyć w człowieka jako tego, który w radykalnym sensie jest twórcą świata, to zajmować niejako stanowisko „futurystyczne", przyjmować do wiadomości odpowiedzialność za całą przyszłość, odrzucać panowanie przyszłych wyników pracy nad światem, który właśnie dzięki naszym wysiłkom, teraz się staje; albowiem cała przeszłość, całość konieczności naturalnych, jakie znamy, całość świata zorganizowanego w przedmioty wedle określonego systemu powiązań, nie jest czym innym, jak pracą martwą, osadem twórczości ludzkiej już minionej. „To, co znamy jako byt, jest zawsze tylko dorobkiem historii dotychczasowej. Gdy więc mówimy: byt stawia takie a takie granice naszej działalności historycznej, powinniśmy powiedzieć: historia dotychczasowa, ta rzeczywistość, jaka jest, lub też te myśli, jakie powstały na tle tej rzeczywistości, to jest wieczny kres naszej myśli... Wszelka bowiem filozofia historii, zarówno jak wszelka bytowa metafizyka, jak i wszelka abstrahująca od historii teoria poznania, możliwe są jedynie na gruncie pracy, która nie poznała samej siebie jako jedynej działalności ludzkiej, wytwarzającej bytowe skutki" (*tamże*, str. 131).

Łatwo zauważyć, że z tego stanowiska obserwacyjnego, dla którego nie ma niczego, co nie byłoby immanentne względem historii ludzkiej, spór między materializmem a idealizmem jest bezprzedmiotowy, gdyż oba punkty widzenia zakładają coś, czego właśnie zakładać nie wolno: „i tu i tam idzie o uznanie psychicznej zawartości za istotę świata. Idealizm ukazuje nam, jak ta psychiczna zawartość ten świat stwarza: naturalizm, materializm przyjmuje rezultat i usiłuje zapomnieć «proces». Bergson zupełnie słusznie wykazuje tożsamość zasadniczą ewolucjonizmu à la Spencer z ewolucjonizmem à la Fichte" (*tamże*, str. 202-203). „Historia stworzyła to, co my nazywamy naszą duszą, historia stworzyła naszą przyrodę, ona jest gruntem, który nas dźwiga, unosi ponad otchłanią; z niej jesteśmy i przez nią tylko stykamy się z pozaludzkim" (*tamże*, str. 207).

Wszystkie jakości, które bezwład myśli konserwatywnej, ku przeszłości skierowanej i w przeszłość jedynie wierzącej, kazałby nam traktować jako cechy zastanego świata, stają się z perspektywy filozofii pracy sekrecjami ludzkiego wysiłku i sens ich dla filozofii odmienia się natychmiast. Dotyczy to w szczególności *czasu*, który nie jest ani „naturalnym" pojemnikiem zdarzeń, ani niezależną od nas relacją między zdarzeniami. Wytwarzamy kategorię czasu, aby uświadomić sobie własną możliwość panowania nad swoim losem; wysiłek ludzki już skrystalizowany w dziejach przeciwstawia się energii swobodnie projektującej i przeciwstawienie to nazywamy czasem; czas miniony to to, co zdziałaliśmy, czas przyszły – to niewypełniony obszar naszych nadziei i zamierzeń. Dla myślenia konserwatywnego, które dominuje także w ewolucjonistycznej wersji marksizmu, czas nie jest naprawdę realny: przyszłość *jest* już w jakiś tajemniczy sposób gotowa, przyrządzona i zagwarantowana; szczęście i zaspokojenie ludzkie są niejako wpisane w rozwijającą się taśmę postępu, oczekując swojej kolejki. Optymistyczna ta filozofia jest jednak samozakła-

maniem i ucieczką od odpowiedzialności dla tego, który od Bergsona nauczył się, iż przyszłości *nie ma*, nie ma w żadnej postaci, iż trwanie jest rzeczywiste, to znaczy nic nie jest rzeczywiste, co nie pojawiło się w rzeczywistym trwaniu. Absurdalne jest, wedle Brzozowskiego, przypisywać Marksowi ową wiarę w czas, który aktualizuje tylko gotowe odwiecznie „prawa" i zdaje wobec tego losy ludzkie na wyższe siły mające ludzi za powolnych wykonawców. „*Teach me to feel myself the tree, And not the withered leaf*" – ta cytacja z Mereditha, którą Brzozowski umieścił jako motto dla swoich *Idei*, jest także osią jego rozumienia marksizmu. Marksizm jest dlań nade wszystko sposobem, w jaki ludzie mogą uświadomić sobie zależność wszystkich form kultury – włączając naukę i włączając samą naturę jako produkt kultury – od pracy pojętej jako sytuacja pierwotna i nie dająca się rozłożyć na niezawisłe wzajem człony; a jest to zarazem przyjęcie przez ludzi odpowiedzialności za własny los zbiorowy.

Rozumienie kultury musi być przeto genetyczne i funkcjonalne. Nie ma żadnych transcendentalnych czy zastanych reguł wyznaczających wartość tego, co potrafimy wyprodukować jako wiedzę, jako mit religijny, jako dzieło sztuki, jako myśl filozoficzną. Krytyka zastanych form kultury nie może się obejść bez znajomości ich pochodzenia. W szczególności również pytanie o prawdę nie jest pytaniem o niezawisły od nas stosunek między treścią pewnych pomyśleń a samoistnym przedmiotem; prawdą jest to, co wzmaga siłę społeczeństwa i uzdolnia je do skuteczniejszej walki o przetrwanie. Jest to, oczywiście, interpretacja bliska pragmatycznej. Różni się jednak Brzozowski od Jamesa – a to była znana mu forma pragmatyzmu – tym, że sensu i prawdziwości produktów kultury i wiedzy nie uzależnia od każdorazowo zastanych sytuacji czy jednostkowych potrzeb, ale odnosi je zawsze do życia zbiorowego; tylko wspólnota ludzka pracująca i trudząca się może wyposażać w sens i w godność „prawdy" cokolwiek, co tworzy, w zależności od tego, do jakiego stopnia jej produkty zdolne są ostawać się w jej zbiorowym świecie i służyć jako organy przyszłego rozwoju. Również nie przyjmuje Brzozowski – zgodnie ze swym założeniem – kategorii „pożytku" czy „wartości życiowej" w sensie odniesionym do przed-kulturalnych, biologicznie danych potrzeb czy instynktów: albowiem człowieczeństwo nie daje się zdefiniować przez przed-ludzkie okoliczności wyjaśniające jego powstanie, więc w szczególności również nie daje się scharakteryzować jako zbiór instynktów czy potrzeb animalnych, do których następnie dołączałaby się świadomość. Same potrzeby i samo „życie" są kategoriami historycznymi i ludzkimi, pragmatyczny sens kultury odniesiony jest tedy do człowieka-twórcy samego siebie, nie zaś do człowieka, który dla swego zwierzęcego bytowania buduje organy dodatkowe w postaci urządzeń kulturalnych. Łączy wszelako Brzozowskiego z pragmatyzmem fundamentalne przeświadczenie, że te same kryteria oceny stosują się do wyników wiedzy naukowej, co do instytucji społecznych, do wartości moralnych, do dzieł sztuki i do wyobrażeń, do uczuć i do zbiorowości religijnych; we wszystkich przypadkach bowiem zadajemy to samo pytanie – o wartość rozważanych zjawisk dla ludzkości jako zbiorowego podmiotu własnego życia.

Tym samym znikają tradycyjne dychotomie racjonalistyczne, pozytywistyczne, wolnomyślicielskie: religia-nauka, fakt-wartość, sztuka-wiedza, poznanie-tworzenie. Z punktu widzenia „życia" jako jedynego punktu oparcia dla oceny, żadna dziedzina kultury nie może rościć sobie szczególnych praw do zwierzchnictwa nad innymi ani ustanawiać kryteriów uniwersalnych, ale wszystkie zasługują na tę samą poważną analizę. Wszystkie są narzędziami walki ludzkiej o przetrwanie i potęgowanie życia i są dobre, gdy mogą być zasobnikami zwiększonej energii albo złe, o ile energię tę rozpraszają w konserwatywnych złudzeniach.

Skoro człowieczeństwo nie ma żadnego „gruntu", na którym by stało; skoro jest samo dla siebie wsparciem ostatecznym, tedy nie znajdujemy nic, co mogłoby nas ubezpieczyć, żadnych gwarancji, żadnych „konieczności dziejowych", żadnego miejsca w ładzie, który nas wyprzedza. „Dzisiejszy stan ludzkości jest najgłębszym dziełem metafizycznym człowieka, najgłębszą rzeczywistością i przede wszystkim rzeczywistością. Miasta nasze, wojny, fabryki, dzieła sztuki, nauka – to nie jest sen, poza którym *jest coś* głębszego, co może wyzwolić. Jest to absolutna, nie dająca się zredukować rzeczywistość" (*tamże*, str. 215). „Nie istnieją żadne stosunki «do świata», «do przyrody», «do logiki», lecz tylko wewnątrz-dziejowe, wewnątrz-społeczne stosunki między różnymi wysiłkami, natężeniami i kierunkami woli. To, co uważamy za świat, jest pewną właściwością woli ludzkiej, uważamy ją za świat sam, bo nie tyle stwarzamy ją, ile zastaliśmy i zastajemy" (*tamże*, str. 443). Lecz to, co zastajemy, jest niepewne i kruche; możemy ocalić się i ocalamy się codziennie dzięki nowym wysiłkom, niczego nie mamy prawdziwie na własność, żadnej satysfakcji trwalej, żadnego majątku nieruchomego. Sens i wartość wszystkiego, co wieki ludzkich wysileń zdołały skapitalizować, realizuje się tylko dzięki wysileniom nieustannie ponawianym. Los ludzki nie jest więc ruchem ku żadnej satysfakcji ostatecznej, ku szczęściu czy ku egzystencji beztroskiej na łupach raz na zawsze zagarniętych; jest nieustanną walką, której wynik jest niepewny w każdej chwili i nigdy pewny nie będzie. Przechowujemy w tych zmaganiach godność własną i na nic innego nie możemy liczyć. Nie jesteśmy powołani do niczego prócz tego, co sami swym powołaniem nazwiemy.

Jeśli nie ma poza „życiem" żadnej instancji dla wiedzy i wartościowania, racjonalizm demaskuje się jako konserwatywne złudzenie. Racjonalizm bowiem dla Brzozowskiego jest właśnie wiarą, że realnie istniejące formy kultury mogą być oceniane za pomocą kryteriów niezależnych od procesu kulturalnego i że mogą być wyjaśnione przez okoliczności przez człowieka niestworzone. Lecz nie ma takich kryteriów i takich zasad wyjaśniania. Nie ma czystej myśli albo czystej wrażliwości estetycznej, które następnie znajdują zastosowanie w życiu, „konkretne życie społeczne jest nie zastosowaniem myśli i postrzegania, lecz tą rzeczywistością właśnie, która stwarza zarówno treść postrzegania, jak i jego organ. Każde zjawisko duchowe jest tylko momentem w dziejach pewnej grupy społecznej i życie tej grupy jest jego treścią istotną" (*tamże*, str. 419). Znowu tedy: sens i wartość poznawcza jakichkolwiek produktów kultury odsłaniają się tylko przez odniesienie do ich genezy i funkcji,

nie zaś do reguł wartościowania odkrytych poza historycznymi wydarzeniami. Co więcej: z chwilą, gdy jakaś organiczna krystalizacja kultury daje się wypowiedzieć w formie racjonalnej, oznacza to, że straciła już ona swoją siłę twórczą i należy do martwych zasobów przeszłości. Żywe tendencje w kulturze nigdy nie mogą przybrać formy doskonale racjonalnej i w pełni przekonującej. Racjonalizm jest postawą duchową tych, którzy chcą osadzić się na pozycjach w życiu zdobytych i innym wmówić, że pozycje te nie mogą być kwestionowane. Lecz myśl i tworzenie artystyczne, które są w okresie wzrostu, są niepewne siebie i pozbawione logicznie zadowalającej formy.

4. *Proletariat, socjalizm, naród*

Filozofia pracy jest w ujęciu Brzozowskiego niejako metafizyką socjalizmu i racją – czy też racjonalizacją – socjalistycznego akcesu. Nie był i nie chciał być działaczem żadnej partii politycznej, nie tylko dlatego, że zrażał go partykularyzm partyjny socjalistów i upowszechnione podówczas wersje marksizmu, ale i dlatego, że wszystkie formacje polityczne organicznie wyłaniane przez życie narodowe w jakiś sposób wydawały mu się niezbędnymi organami tego życia i nie przypisywał żadnej z nich – zwłaszcza w ostatnim okresie życia – prawa wyłącznego nosicielstwa prawdy. Pisał, że jest socjalistą w tym znaczeniu, iż wierzy, że klasa robotnicza zwycięży, o ile potrafi okazać, że masa pracy swobodnej może przeważyć nad masą pracy możliwą w warunkach pracy zniewolonej. Był to więc socjalizm o treści nader mglistej i celowo nieskrępowany żadnymi regułami, które ówcześnie były w obiegu dla określenia „przyszłego ustroju". Sądził, że skoro cała kultura ludzka musi być interpretowana jako organy pracującego społeczeństwa i skoro tylko punkt widzenia pracy może pozwolić ludziom rozumieć właściwie sens ich wysiłków, to klasa bezpośrednich wytwórców jest też powołana do tego, by wyłaniać z siebie zarówno samorozumienie człowieczeństwa, jak rozmach nadziei niezbędny do tego, by ludzkość potrafiła los swój w pełni samowiedzy kształtować. W tym ogólnikowym sensie wierzył więc w szczególną misję proletariatu i wyrażał swój proletariacki prometeizm w formułach najbliższych syndykalizmowi Sorela.

„Wyodrębnienie klasowe proletariatu jest jedyną drogą prowadzącą do ugruntowania moralnej atmosfery w ludzkości, do odnalezienia sensu słowa: człowiek. Narastanie klasowej świadomości proletariatu jest jedyną wielką, metafizycznie rzetelną rzeczywistością duchową naszych czasów. Tu rozstrzyga się tragiczne zagadnienie człowieka. Nie domagamy się sprawiedliwości: nikt nie wie, co jest sprawiedliwe; nie obiecujemy ani szukamy szczęścia: człowiek nigdy nie będzie szczęśliwy. Są w cierpieniu wartości bezwzględne, których nie chcemy się wyrzec. Ale wierzymy, że człowiek powinien istnieć dlatego, że sam pokochał, uznał za cenne swoje istnienie, że tworzy siebie jako tę rzeczywistość, której istnienia pragnie, jako swój absolutny sens i cel świata" (*tamże*, str. 222).

Socjalizm nie określa się więc w kategoriach dobrobytu, beztroski, zaspokojenia. Określa się przez godność ludzką, a walka o godność to walka o „pracę

swobodną". Cóż jednak znaczy „swobodna praca"? Jest ona przeciwieństwem „pracy normowanej z góry", a więc w jakiś sposób pracą, w której wytwórcy nie są w procesie pracy zależni od niczyjego zwierzchnictwa. W tak ogólnikowej formule idea Brzozowskiego zgodna jest, oczywiście, z marksistowską tradycją, lecz poza te ogólniki Brzozowski – podobnie jak Sorel – nie wykracza. Nie interesuje go właściwie kwestia zdobycia władzy politycznej przez proletariat ani kwestia organizacji ekonomicznej. Chodzi o to, aby „myśl i wola klasy robotniczej" podniosła się na taki poziom, na którym robotnicy zdolni będą całkowicie panować nad procesem życiowym społeczeństwa, zależnym od wydajności pracy. Zmiany polityczne i przekształcenia organizacji gospodarczej, które nie prowadzą do duchowych przeobrażeń klasy robotniczej i nie pomnażają jej gotowości i zdolności do panowania nad procesem wytwórczym, nie mają żadnego znaczenia. Z tego punktu widzenia Brzozowski odróżnia – za Sorelem i za anarcho-syndykalizmem – socjalizm inteligencji od socjalizmu proletariatu. Inteligencja jest warstwą czysto konsumpcyjną, to znaczy po prostu, niczego nie wytwarza; ponieważ zaś aktywność jej przebiega w samej sferze świadomości, ma ona naturalną skłonność do wiary, iż świadomość produkuje różne formy życia, nie zaś odwrotnie. To, co nazywa ona socjalizmem, jest tylko próbą zapewnienia sobie dominującej pozycji w społeczeństwie, przy czym klasa robotnicza służy jej jako narzędzie, które ma przywileje inteligencji utrwalić. Hegemonia inteligentów w ruchu socjalistycznym jest skutkiem niedojrzałości duchowej proletariatu. Brzozowski marzy tedy o proletariacie zrzeszonym i walczącym, ale nie zrzeszonym pod przewodem intelektualistów, lecz zdolnym całkowicie sterować własną walką.

Sprawa socjalizmu nie jest przesądzona żadnymi prawami dziejów. Jeśli praca swobodna okaże się wydajniejsza – socjalizm będzie możliwy; jeśli nie – nie. Wydajność pracy ma być ostatecznym kryterium rozwoju społecznego, lecz – a jest to osobliwość myśli Brzozowskiego – nie dlatego, że zwiększona wydajność pracy pozwala na bogatsze spożycie. Doskonalenie techniki i wzrost wydajności są wzrostem ludzkiego panowania nad środowiskiem naturalnym i ten podbój przyrody wydaje się Brzozowskiemu celem samoistnym, nie zaś środkiem wygodniejszego urządzania życia. Całe jego ujęcie socjalizmu jest heroiczne i awanturnicze; władza ludzka nad przyrodą, ekspansja człowieczeństwa w świat pozaludzki nie wymagają uzasadnienia w żadnych korzyściach materialnych, produkcja nie jest środkiem dla spożycia, ale środkiem dla utrwalania pozycji człowieka jako władcy stworzenia, dla potęgowania jego niezależności w bycie. Proletariat w jego oczach jest zbiorowym wojownikiem o cechach Nietzscheańskich, wyidealizowanym wcieleniem człowieczeństwa jako jednostki metafizycznej. Wszystkie ideały i wszystkie wartości, o jakie ubiega się ludzkość, są sensowne i są historycznie ważne o tyle tylko, o ile sprzyjają potędze człowieka w fizycznym zmaganiu z oporem natury, ale sens samego tego zmagania jest ostatecznie jakością duchową: polega na samoutwierdzaniu woli.

Krytykom wychowanym na marksistowskiej ortodoksji cały ów metafizyczny i profetyczny prometeizm wydawał się nadzwyczaj podejrzany. W obliczu

powodzenia, jakim pisarstwo Brzozowskiego cieszyło się wśród lewicowej młodzieży, intelektualiści komunistyczni w Polsce uważali za swe zadanie tępienie „brzozowszczyzny" i niejako zgodzili się oddać jego twórczość ideologom prawicy. Zarzucano Brzozowskiemu (Andrzej Stawar), że niezróżnicowany kult pracy jest właściwie ideologią klasowego solidaryzmu. Było to o tyle przesadne, że Brzozowski nader silnie podkreślał potrzebę odrębności kulturalnej proletariatu i jego wyróżnione miejsce w rozwoju społecznym. Z drugiej strony jednak prawdą było, że określał proletariat – inaczej niż wszyscy marksiści – przez sam fakt wydatkowania siły fizycznej, nie zaś przez miejsce w społecznych stosunkach wytwarzania i w szczególności przez akt sprzedawania siły roboczej jako towaru. Podział klasowy społeczeństwa i społeczne warunki produkcji nie zajmowały w ogóle jego uwagi. W końcu niepodobna dokładnie powiedzieć, czym jest dla Brzozowskiego proletariat, „swobodna praca", socjalizm. Słowa te występują jako kategorie metafizyczne, które mają służyć do opisu człowieka jako zdobywcy nieludzkiego świata. Przedmiotem kultu jest praca jako taka, walka ze światem jako taka. „Praca sprawia, że ideał staje się faktem. Praca jest tym boskim żywiołem, w którym natura – praca jest faktem przyrody – staje się ciałem ideału. Praca jest dziełem woli, podstawą jej panowania nad światem" (list do Salomei Perlmutter z marca 1906 r.). W tym sensie można powiedzieć, że zarzut, który Brzozowski stawia partiom socjalistycznym – iż traktują one proletariat jako narzędzie zdobywania władzy przez zawodowych polityków-inteligentów – może być, *mutatis mutandis*, obrócony przeciw niemu samemu: proletariat jest dla niego narzędziem prometejskiego ideału, wywiedzionego z metafizycznej refleksji, nie zaś z obserwacji faktycznej tendencji ruchu robotniczego. Brzozowski nie interesuje się tym, jakie są rzeczywiste aspiracje klasy robotniczej, lecz tym, jaką klasa robotnicza powinna się stać, aby konkwistadorska wizja człowieczeństwa mogła się spełnić.

Drugim punktem, który obrócił przeciw Brzozowskiemu polskich marksistów, był jego sposób obchodzenia się z pojęciem narodu. Można w rzeczy samej zauważyć, że z biegiem czasu kategoria narodu i ojczyzny przybierała na wadze w jego pisarstwie, podobnie jak rosła ranga tradycji kulturalnej. Co więcej, posługiwał się on metaforami biologicznymi, które wprawdzie nie miały żadnej treści wyraźnej, ale stały się z czasem szczególnie podejrzane, kiedy ruchy radykalno-nacjonalistyczne, mniej lub bardziej zasługujące na miano faszystowskich, jęły chętnie uciekać się do frazeologii biologicznej w opisie wartości narodowych. Sprawiło to, że ortodoksja komunistyczna uznała Brzozowskiego wręcz za prekursora faszyzmu (Paweł Hoffman).

Brzozowski nie zastanawiał się nigdy nad możliwymi napięciami, jakie powstają, gdy się usiłuje uzgodnić „narodowy" i „klasowy" punkt widzenia w filozofii społecznej. Wydawało mu się rzeczą oczywistą, że jego akces do sprawy robotniczej nie koliduje żadną miarą z jego wiarą w ojczyznę jako skupisko wartości i miejsce przechowywania kulturalnego dorobku, nie rozważał więc sprawy bliżej. „Starano się uzasadnić – pisał – dlaczego ruch robotniczy jest, może być ruchem narodowym. Nie wiem, czy uzasadnienie było

potrzebne. Polska jest to dziedzina motywów wprawiających w ruch życie polskie i środków, którymi ono rozporządza. Sądzić, że ruch klasy robotniczej może być niezależny od losów życia narodowego, to znaczy twierdzić, że obojętną jest rzeczą, jaką skalą motywów i środków będzie rozporządzał. Póki Polska będzie upośledzonym społeczeństwem, póty nasza klasa pracująca będzie nie czwartym, lecz piątym, szóstym, bezimiennym stanem nędzarzy, spychanym w nicość. O czym tu mówić? Wyrzec się bytu narodowego to znaczy wyrzec się wpływu na ukształtowanie rzeczywistości ludzkiej, to znaczy duszę własną unicestwić, bo ta żyje i działa tylko przez naród. Dlatego też pytań co do istnienia narodowego się nie stawia, bo znaczą one to samo, co pytanie, czy chcemy być zdegradowani poniżej godności człowieka. Nie ma punktów widzenia, ani interesów, ani wartości, które by zwalniały od tej wartości najwyższej. Człowiek bez narodu jest duszą bez treści, obojętną, niebezpieczną i szkodliwą. Dusza ludzka bowiem, to wytwór długiej zbiorowej walki, długiego zbiorowego tworzenia i tylko to ma w niej znaczenie co jest stare. Im bardziej twórcza jest nasza dusza, tym jest starsza. Dlatego klasa pracująca musi świadomie rozbudzić w sobie miłość i pamięć polskiej historii..." (*tamże*, str. 225). Gdyby wywód ten sprowadzał się do twierdzenia, że wyzwolenie klasy robotniczej jest niemożliwe w warunkach ucisku narodowego, byłby on całkiem banalny i zgodny z powszechnym stanowiskiem polskich socjalistów. Jasne jest wszakże, że Brzozowski chce powiedzieć coś więcej, a w rozprawie o Sorelu i Bergsonie wypowiada swą myśl wyraźniej. Chodzi o to, że nie może być żadnego dostępu do kultury bez pośrednictwa tradycji narodowej, przy czym odnosi się to do wszystkich form produkcji kulturalnej, nawet naukowej. Historyczny charakter naszego obcowania ze światem ujawnia się w tym, iż postrzegamy wszystko nie tylko w relatywizacji do historii ludzkiej, ale nadto w relatywizacji do historii narodowej i że łudzimy się sądząc, iż możemy od tej zależności się uwolnić. Streszczając Sorela – lecz jawnie aprobując jego idee – powiada Brzozowski: „poznanie jako kontemplacja pozażyciowej czy ponadżyciowej rzeczywistości jest fikcją, myśl w żadnych warunkach nie staje się niezależna od życia grupy ludzkiej, która je wytworzyła, nigdy nie wyraża nic innego, jak pewną sumę działalności ludzkiej... Metafizyka powstała jako surogat ojczyzny, jako jej ruina; ojczyzna odzyskuje swe prawo... Nie komunikujemy się z niczym bez pośrednictwa narodu, żadna droga, która nie prowadzi poprzez jego dźwigający nas duch-ciało, nie prowadzi do życia... Nauka jest międzynarodowa o tyle tylko, że działa na ogólne warunki życia narodów, nie dochodzi jednak do niej żaden umysł płytki, a więc nigdy nikt, kto z pewną częścią swej rzeczywistości narodowej, surowego i tragicznego życia narodowego nie był związany... Polska, mowa nasza, dusza nasza nie jest sobie przypadkowym ukształtowaniem martwej i obojętnej natury, lecz wielką i samoistną rzeczywistością, czymś, co istnieje jako jeden z momentów bytu samego, wyrasta z jego dna, póki są Polacy. Są rzeczy starsze i głębsze od narodów, ale nie poznaje się człowiek jak tylko przez naród, gdyż nie ma beznarodowych, międzynarodowych organów duchowego życia" (*tamże*, str. 248-251).

Rozważania te jawnie wykraczają poza wszystko, co mogło być do przyjęcia nawet dla mniej ortodoksalnej wersji marksizmu. Można z nich, w rzeczy samej, wnioskować, że nawet tworzenie nauki – nie mówiąc o innych dziedzinach kultury – dokonuje się przez tradycję narodową jako niezbędne medium. Dla Brzozowskiego wszystkie te refleksje były po prostu wyrazem jego wiary w wartość narodu jako niesprowadzalnej i ciągłej realności, w której wszyscy uczestniczymy. Trudno jednak zaprzeczyć temu, że były one łatwym pokarmem dla nacjonalistycznego radykalizmu, razem ze wszystkimi jego niebezpiecznymi konsekwencjami. Próby asymilacji Brzozowskiego w środowiskach skrajnej nacjonalistycznej prawicy nie mogą uchodzić za zwykłe pomyłki i trudno zapewniać o całkowitej jego w tej kwestii niewinności. Jednakże nikomu z marksistów nie udało się – ani w rozważaniach teoretycznych, ani w praktycznej polityce – usunąć napięć i konfliktów między założeniami internacjonalistycznymi ruchu robotniczego a uznaniem samoistnej wartości wspólnoty narodowej, chyba że przekreślali arbitralnie tę wartość – jak Róża Luksemburg. Nikt z nich też nie wysunął podejrzenia, iż – być może – życie społeczne wytworzyło rozmaite zasady skupień ludzkich, których uzgodnienie w jednolitym porządku wcale nie musi być możliwe.

5. Marksizm Brzozowskiego

Zbyteczne byłoby wyjaśnianie, że zarówno pojęcie proletariatu, jak pojęcie socjalizmu nie pokrywają się bynajmniej w myśli Brzozowskiego z sensem, jaki przypisywał im Marks. Z pewnością też intencja Marksa odległa była od tej, jaką przypisywał mu Brzozowski pisząc: „I nie rozumie myśli Marksa, kto nie czuje, że utożsamia on zawsze siebie z pewnymi konstrukcjami swej myśli: «siły wytwórcze», «koncentracja kapitalizmu» etc., etc. to zawsze sam Marks, są to pojęcia poznawcze, są to mity, mity, mocą których Marks uświadamia sam sobie przede wszystkim kierunek i treść własnej woli, a następnie już usiłuje wolę tę narzucić innym, zbudować ją w nich i utrzymać" (*tamże*, str. 347-348).

Niezależnie jednak od późniejszej recepcji idei Brzozowskiego i niezależnie od mnóstwa dowolności, które można w jego interpretacji marksizmu wyszukać, wolno powiedzieć, że był on pierwszym, który usiłował zawrócić myśl marksistowską z łożyska, jakim płynęła dotychczas, nie budząc niepokoju, i skierować tam, gdzie mieli ją później – każdy na inny sposób – skierować Gramsci i Lukács. Że teoria Marksa jest opisem rzeczywistości społecznej kapitalizmu i jej przyszłych losów, opisem w takim samym znaczeniu „obiektywnym", jak wszelka teoria naukowa, był to pewnik przyjmowany zarówno przez ewolucjonistów, jak neokantystów w marksistowskim ruchu. Niemal równie powszechnie panowało przekonanie, że marksizm zakłada rodzaj zdroworozsądkowej metafizyki realistycznej i że interpretuje zarówno ludzkie istnienie, jak ludzką percepcję w sposób powszechnie przyjęty w ewolucjonistycznych teoriach. Brzozowski, opierając się na nader wątłej podstawie, za-

kwestionował oba te pewniki i próbował przeciwstawić im własną interpretację, która w zdumiewający sposób zgodna jest z intuicją filozoficzną później ujawnioną we wczesnych pismach Marksowskich. Bronił mianowicie idei, wedle której marksizm nie może zasadniczo traktować procesu społecznego, jako „przyrodniczej" rzeczywistości, niezależnej od samego aktu postrzegania tego procesu; akt rozumienia świata jest sam składnikiem jego przemiany, a wobec tego nie może się ostać deterministyczna doktryna zjawisk społecznych w przyjętym rozumieniu słowa; z marksistowskiej perspektywy świat społeczny i poznanie tego świata są jednym i tym samym procesem, nie może być zatem „przewidywania" historii w takim sensie, jak może być przewidywanie pogody.

Po wtóre, nie mieści się w ogóle w marksistowskiej perspektywie, jak ją Brzozowski pojmuje, idea świata, który wyprzedza rzeczywistość ludzką, produkuje tę rzeczywistość i następnie zdolny jest odciskać swą podobiznę, łącznie z samym istnieniem ludzkim, w ludzkim umyśle. Percepcja świata jest stronniczo ludzka i nie ma takiego punktu widzenia, z którego człowiek mógłby bezstronnie obserwować samego siebie jako fragment świata, gdyż wymagałoby to od niego porzucenia własnej skóry ludzkiej i własnej zależności historycznej. Nie ma wiedzy, która w treści swej byłaby niezależna od ludzkiej sytuacji jej nabywania, nie mamy więc właściwie możliwości wytworzenia samego pojęcia świata „samego w sobie". Historyczne i społeczne uwięzienie ludzkiej percepcji jest nieodwołalne, człowiek musi tedy zgodzić się na to, że jest realnością absolutną.

Jednakże „konwersja" Brzozowskiego postawiła pod znakiem zapytania samą możliwość konsekwentnego utrzymania owej ściśle antropocentrycznej perspektywy. Nie była to, jak wspomniano, konwersja w znaczeniu dosłownym albo banalny przypadek duchowego załamania człowieka w agonii. W liście do Witolda Klingera z 2.5.1910 r. pisał Brzozowski, że nie odczuwa potrzeby objawienia, ponieważ katolicyzm zadowala go intelektualnie. Na kilka dni przed śmiercią pisał zaś (list do Klingera, 19.4.1911): „Z mojego marksizmu wiele, i to ważnych rzeczy pozostało w moim katolicyzmie, również z mego darwinizmu, «Nietzscheanizmu» i wszystkich «izmów»". Brzozowski nie zdążył już szczegółowo zdać sprawy z ostatniego etapu swoich przemyśleń, jeśli jednak rozważymy jego konwersję jako końcową fazę filozoficznej ewolucji, nie zaś psychologiczny przypadek, jej hipotetyczne racje są następujące:

Dominującym motywem myślenia Brzozowskiego było pragnienie ocalenia człowieczeństwa jako wartości absolutnej i nadanie mu absolutnego sensu. Wyraził to pragnienie zrazu w fichteańsko-nietzscheańskiej kategorii twórczości i „Czynu", które, jak się wydawało, pozwalały mu opisać bezwględną niezawisłość twórczego ducha jednostkowego. Porzucił ten punkt widzenia, przekonawszy się, że twórczość, która nie jest związana poczuciem obowiązku względem zastanej tradycji i historycznie powstałych skupisk energii społecznej, zaprzecza samej sobie; hodowanie autarkii lirycznej osobowego wnętrza jako wartości bezwzględnej oznacza, iż godzimy się wydać świat na łup obojęt-

nych praw natury, a twórczość nasza nie polega wtedy na pozostawianiu w świecie śladów naszej obecności, lecz na ucieczce od świata. Wyjściem była marksistowska wizja człowieka-twórcy zbiorowego, który w walce ze światem utwierdza swój sens absolutny i całą rzeczywistość traktuje jako składnik swojej sytuacji; sens świata odniesiony jest całkowicie do bytu ludzkiego, który podejmuje się roli Atlasa i nie chce – ani zresztą nie może – znać ani widzieć niczego, co nie jest zrelatywizowane do jego własnej stronniczej i gatunkowej woli przetrwania. Okazało się wszakże, że również w tej perspektywie sens absolutny istnienia ludzkiego nie daje się ocalić, właśnie dlatego, że jest sensem arbitralnie zadekretowanym dla samego siebie przez istotę, która tylko w sposobach oglądania świata, lecz nie w bycie samym, może się za absolut uznać. Skoro człowiek skazany jest na walkę o panowanie nad naturą, skoro afirmuje swoją godność w starciu z pozaludzkim światem, skoro więc istnienie jego nie jest ani konieczne, ani niezależne, to dekret, którym przypisuje sobie samemu sens absolutny w porządku wartości, okazać się może próżnym kaprysem i nierozumne siły mogą go przekreślić, gdy tylko okażą się w starciu mocniejsze. Żeby wiara w sens absolutny istnienia ludzkiego dała się przechować, musi się wspierać o byt nieprzypadkowy, boski. Radykalny antropocentryzm jest niemożliwością, gdyż zmusza do uznania, że istnienie ludzkie jest przypadkowe i absolutne zarazem, czyli prowadzi do sprzeczności.

Taka hipotetyczna rekonstrukcja pozwala pojąć drogę, która od aktywistycznego narcyzmu poprzez zbiorowy solipsyzm marksistowski przywiodła Brzozowskiego do Kościoła jako historycznego organu, poprzez który człowieczeństwo komunikuje się z bytem bezwarunkowym i w ten sposób – jedynie możliwy – własny sens bezwarunkowy utwierdza.

Rozdział XII

AUSTROMARKSIŚCI, KANTYŚCI W RUCHU MARKSISTOWSKIM, SOCJALIZM ETYCZNY

1. Pojęcie austromarksizmu

Nazwę „austromarksizm" ukuł w 1914 roku socjalista amerykański Louis Boudin i jest ona od tej pory powszechnie przyjęta. Zaakceptowali ją także uczestnicy szkoły tak ochrzczonej. Można, w rzeczy samej, mówić o „szkole" austriackiej w marksizmie; nie była to wszelako szkoła w znaczeniu scholastycznym lub rabinicznym, to jest grupa uczonych, którą można by scharakteryzować przez wyliczenie określonego zbioru twierdzeń przez nią wyznawanych albo w jej ramach obowiązujących. Pewne tendencje wspólne i pewne szczególne zainteresowania dają się jednakowoż uchwycić.

Wszyscy wybitniejsi teoretycy austriackiej socjaldemokracji – Max Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding, Karl Renner, Friedrich Adler – uważali się za marksistów w nieokrojonym słowa znaczeniu, lecz zarazem nie uważali, by marksizm był samowystarczalnym i zamkniętym „systemem". W pierwszym tomie „Marx-Studien", wydawanym od 1904 roku, wydawcy (Adler i Hilferding) deklarowali, w artykule wstępnym, że są wierni duchowi Marksa, nie mając wszelako ambicji dochowania wierności literze. Deklaracje takie same przez się, oczywiście, niewiele znaczą, jako że wśród marksistów, również najbardziej dogmatycznych i pobożnych, slogany takie były niezmiennie w obiegu („Marksizm nie jest dogmatem", „trzeba twórczo rozwijać dziedzictwo Marksa" itd.). Stopień „otwartości" różnych marksistowskich kierunków nie może być przeto mierzony takimi oznajmieniami, lecz ich rzeczywistym zastosowaniem. Pod tym względem zaś Austriacy różnili się istotnie od typowej ortodoksji. Nie tylko podkreślali łączność marksizmu z tymi wcześniejszymi kierunkami, które nie były autoryzowane przez Marksa samego jako „źródła" doktryny (nade wszystko Kant), ale nie widzieli także nic zdrożnego w korzystaniu z zasobu idei, pojęć i pytań, które pojawiły się później w niemarksistowskiej filozofii czy socjologii – zwłaszcza u neokantystów. Sądzili jednak, że nie sprzeniewierzają się duchowi doktryny, kiedy usiłują ją wzbogacać wątkami zaczerpniętymi skądinąd. Zależało im na tym, by pokazać iż teoria marksistowska, a także idea socjalistyczna, są doskonale integrowane w całość europejskiej tradycji kulturalnej i podkreślali raczej punkty zbieżności, filiacje

ideowe i wielość kontaktów między marksizmem a różnymi nurtami europejskiej filozofii i myśli społecznej, zamiast kłaść nacisk na absolutną nowość marksizmu.

Charakterystyczną cechą szkoły austriackiej było też dążenie do nowego opracowania najbardziej generalnych, teoretycznych, epistemologicznych założeń marksizmu, które – zwłaszcza w świetle krytyki kantystów – okazywały się pełne luk i niedomówień. Chociaż więc przyjmowali wszystkie podstawowe założenia doktryny – łącznie, w szczególności, z teorią walki klasowej, teorią wartości i materializmem historycznym – nie sądzili, by marksizm zakładał logicznie materializm filozoficzny albo by jego ważność zależała od poszczególnych filozoficznych wypowiedzi Engelsa, które ich raziły brakiem „krytycznego" (w Kantowskim sensie słowa) podejścia. Ogólna ich tendencja była antypozytywistyczna, antyempirystyczna, transcendentalistyczna. Chcieli wykazać, że marksizm jest teorią naukową w pełnym słowa znaczeniu, że jednak nie znaczy to wcale, by zakładał on kryteria „naukowości" wypracowane przez filozofię empirystyczną; przeciwnie, filozofia ta konstruuje arbitralne kryteria wiedzy i nie potrafi znaleźć dla niej „absolutnego" ugruntowania, właśnie przez to, iż nie przyjmuje do wiadomości pytań Kantowskich.

Wszyscy teoretycy marksistowscy musieli *explicite* lub *implicite* odpowiedzieć na pytanie: czy marksizm jest teorią naukową czy ideologią proletariatu? Dla ortodoksów odpowiedź była prosta i nie nastręczała kłopotów: jest jednym i drugim. Jednakże dokładniejszy namysł ujawniał, że owa „jedność klasowego i naukowego punktu widzenia" może budzić wątpliwości. Jeśli marksizm jest teorią naukową, to aby uznać jego prawdę, wystarczy poprawnie posługiwać się regułami myślenia, powszechnie przyjętymi w nauce, nie trzeba zaś uprzednio zajmować żadnego politycznego czy klasowego stanowiska; marksizm byłby wówczas, by tak rzec, dostępny dla wszystkich, na podobieństwo teorii ewolucji. Można wprawdzie dodać, jak to normalnie czyniono, że teoria ta, mimo swej naukowości, musi napotykać na opór klas posiadających, jako że wieści im niechybny upadek. Mimo to uznanie jej nie jest logicznie zależne od żadnego stanowiska politycznego, ale tylko od nienagannego zastosowania prawideł pracy intelektualnej. Stwierdzenie, że teoria ta ponadto „służy interesom proletariatu" byłoby wprawdzie nadal ważne, ale nie dodawałoby niczego do intelektualnych walorów doktryny ani nie mogłoby stanowić powodu, dla którego należałoby ją uznać. Jeśli zaś określa się marksizm jako „ideologię proletariatu", wówczas akt uznania marksizmu jest zarazem aktem politycznego zaangażowania, nie zaś tylko teoretycznym stanowiskiem, i nie może być od tego zaangażowania niezależny. Ci, którzy zajmowali ten punkt widzenia (nade wszystko Lenin), nadal podkreślali, oczywiście, naukowy charakter doktryny, lecz traktowali teorię jako instrument walki politycznej i nie zgodziliby się uznać, choćby teoretycznie, że rozwój teorii rządzi się także immanentną logiką, niezależną od sytuacji politycznej albo że ów immanentny rozwój mógłby popaść w kolizję z potrzebami politycznej skuteczności. W propagowaniu doktryny nie apelowali też do pozaklasowych reguł wiedzy, lecz do interesów klasowych. Austriaccy marksiści byli pod tym względem

dokładnym przeciwieństwem Leninowskiego podejścia. Broniąc teorii marksistowskiej zwracać się chcieli do wszystkich, którzy myślą racjonalnie, nie zaś tylko do tych, którzy są zainteresowani w słuszności teorii wskutek swego klasowego położenia. To samo w dziedzinie etyki. Austriacy podkreślali nade wszystko uniwersalizm marksistowskiego stanowiska, zarówno w sensie intelektualnym, jak moralnym. Wierzyli, że, aby uznać marksizm, wystarczy myśleć dobrze, a żeby uznać ideę socjalistyczną, wystarczy brać na serio ogólnoludzkie, nie specyficznie klasowe, wartości, które wszakże socjalizm obiecuje najdoskonalej wcielić. W tej ostatniej sprawie zajmowali stanowisko podobne do Jaurèsa, chociaż byli znacznie bardziej rygorystyczni pod względem doktrynalnym. Pojmowali marksizm jako kontynuację „naturalnego" rozwoju wiedzy o społeczeństwie i pojmowali socjalizm jako równie „naturalną" interpretację tradycyjnych, ogólnoludzkich wartości, dostosowaną do współczesnego społeczeństwa.

Oczywiście, ogólnoludzki sens socjalizmu należał do powszechnie uznanych haseł marksistów. Jednakże praktycznie interpretacje tego hasła były niejednakowe. Można było pojmować je jako nieobowiązującą dekorację, a w obliczu faktu, iż – jak to również socjaliści zakładali – klasa robotnicza jest niezastąpionym nosicielem owych ogólnoludzkich wartości, skupiać całą energię na niszczeniu politycznego przeciwnika. Można było także, jak Austriacy, przyjmować zasady walki klasowej, lecz nie rezygnować z wiary, że każdy człowiek, który na serio uznaje tradycyjne ideały braterstwa, wolności i równości, musi, jeśli chce zachować konsekwencję wewnętrzną, przyjąć stanowisko socjalistyczne, i to niezależnie od swoich klasowych interesów.

Dla austromarksistów ów ogólnoludzki sens socjalizmu był tematem istotnie ważnym, nie zaś tylko ozdobnikiem retorycznym. Dlatego, gdy pisali o przyszłym społeczeństwie, charakteryzowali je mniej w kategoriach władzy i zmian instytucjonalnych, a bardziej w kategoriach swobodnej samorządności ludu pracującego. Uspołecznienie własności pojmowali jako instrument przemian socjalistycznych, nie zaś jako wyczerpującą definicję socjalizmu: ten bowiem zakłada nade wszystko uspołecznienie samych procesów produkcyjnych, a więc kontrolę całego społeczeństwa wytwórców nad całością życia gospodarczego. Wierzyli, że Kantowska zasada, która każe traktować jednostkę ludzką zawsze jako cel, nigdy jako środek, harmonizuje doskonale z założeniami socjalizmu i że socjalizm, którego celem byłoby coś innego aniżeli swobodny rozwój zrzeszonych osób ludzkich, byłby parodią własnych założeń.

Mimo to nie utożsamiali się bynajmniej z rewizjonizmem Bernsteinowskim, a pod względem politycznym należeli do radykalnego skrzydła w europejskim ruchu marksistowskim albo raczej stworzyli własny wariant radykalizmu, włączający uznanie demokratycznej dyktatury proletariatu, a odrzucający myśl o stopniowym budowaniu socjalistycznych instytucji w łonie kapitalistycznego społeczeństwa. W czasie wojny i później losy głównych teoretyków austromarksizmu potoczyły się rozmaicie. Hilferding i Renner przeszli na stanowisko socjaldemokratyczne w dzisiejszym rozumieniu słowa. Adler i Bauer (a także Friedrich Adler) pozostali na stanowisku radykalnej lewicy socjalistycz-

nej, która nie utożsamiała się ani z socjaldemokracją, ani z komunizmem leninowskim, lecz próbowała – bez powodzenia – działać jako instrument porozumienia między oboma wrogimi obozami.

Obok miesięcznika „Der Kampf" (od 1907 roku) austriaccy marksiści wydawali wspomniane już tomy „Marx-Studien". W tym właśnie wydawnictwie ukazały się dzieła, które z pewnością należą do najpoważniejszych teoretycznie osiągnięć literatury marksistowskiej: Adlera *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* (1904), Adlera *Die Staatsauffaussung des Marxsismus* (1922), Bauera *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1907), Hilferdinga polemika z Böhm-Bawerkiem o Marksowską teorię wartości (1904) oraz Hilferdinga *Kapitał finansowy* (1910).

2. *Odrodzenie kantyzmu*

Nie należy jednak utożsamiać austromarksizmu z neokantyzmem marksistowskim. Ci wśród Austriaków, którzy zajmowali się kwestiami epistemologii i etyki (tj. nade wszystko Adler, lecz do pewnego stopnia również Bauer) mogą wprawdzie uchodzić za część ruchu kantowsko-marksistowskiego, lecz szkoła jako całość ma, prócz sympatii kantowskich, inne wyróżniki, zaś kantyzm w marksizmie skupiał wielu ludzi, których do szkoły austriackiej zaliczyc nie można.

Z kolei neokantyzm markistowski (czy też marksizm kantyzujący) jest osobliwym fenomenem, który rozważać należy nie tylko przez odniesienie do dziejów marksizmu, lecz także jako istotną część składową wielkiego renesansu Kanta w niemieckiej kulturze umysłowej drugiej połowy stulecia.

Renesans Kanta, który z czasem doprowadził do zupełnego prawie monopolu tej filozofii na niemieckich uniwersytetach, datuje się od lat 60-tych. Jego wczesnymi promotorami byli między innymi Friedrich Albert Lange i Otto Liebmann. Rychło jednak kantyzm przybrał różne odmiany i rozszczepił się na wielość szkół, różniących się zarówno kierunkiem zainteresowań, jak interpretacją Kantowskiej doktryny.

Kantyzm był czymś więcej niż kierunkiem filozoficznym. Był nade wszystko próbą rehabilitacji filozofii, filozofii jako takiej, przeciwko scjentystycznej orientacji pozytywistów. Zarówno pozytywizm, jak materializm niemiecki były nie tyle stanowiskami filozoficznymi, ile próbami autodestrukcji filozofii. Zakładały, że metody faktycznie stosowane w naukach przyrodniczych są jedynymi środkami osiągania wiarygodnej wiedzy i że z tej racji filozofia bądź nie ma żadnej zgoła racji bytu, bądź może być tylko refleksją nad gotowymi wynikami nauk. Kantyzm zaś dostarczał metody myślenia, w ramach której filozofia była nie tylko uprawnioną, ale nieodzowną formą życia intelektualnego: zarazem jednak była to filozofia ograniczona w aspiracjach; nie miała być metafizyką i nie miała podpadać pod zarzuty, pospolicie wysuwane pod adresem Hegla czy Schellinga oraz ich następców: iż jest jałową a mglistą *Schwärmerei*, dowolnym fantazjowaniem niewrażliwym na rygory logiczne. W zgodzie z

Kantowskim programem filozofia miała skupić swoje wysiłki na krytyce poznania; wykazywała, że nauki przyrodnicze nie interpretują się same i że prawomocność ich wyników i metod nie jest wewnątrz tych nauk niczym zagwarantowana; że poszczególne nauki poznają świat, lecz w pracy swojej nie chwytają samego faktu poznania, który wymaga osobnej refleksji, jeśli ma być uprawomocniony.

Kantyzm dzielił więc ze scjentystami ogólne nastawienie antymetafizyczne, nie dzieląc wszelako ich nihilistycznego stosunku do filozofii w ogóle. Drugim istotnym miejscem jego zainteresowania była teoria wartości etycznych: czysto empirystyczna orientacja wydawała się w naturalny sposób prowadzić do radykalnego relatywizmu moralnego: skoro nauka bada i uogólnia „fakty", zna ona świat wartości tylko jako zbiór faktów psychologicznych lub społecznych, nie ma jednak żadnych środków, by wypowiadać sądy wartościujące; w granicach myślenia naukowego każdy system wartościowań jest tak samo uprawniony (lub nieuprawniony). W tej dziedzinie kantyzm również zdawał się przeciwdziałać niebezpieczeństwom relatywizmu; obiecywał wykazać, że dziedzina faktów musi być wprawdzie wyraźnie oddzielona od świata wartości (i do tego miejsca również kantyści byli z pozytywistami w zgodzie), że jednak rozum ludzki jest w stanie określić przynajmniej formalne warunki, które nasze sądy etyczne muszą spełniać, a tym samym, że również w tej dziedzinie nie jesteśmy zdani na arbitralną grę ludzkich kaprysów.

Kantyści byli więc przeciwnikami wszechobejmujących konstrukcji ontologicznych, lecz utrzymywali, wbrew scjentystom, że krytyka poznania musi logicznie wyprzedzać wszelką wiedzę szczegółową, jeśli ta ostatnia ma rościć pretensje do ważności uniwersalnej.

3. *Socjalizm etyczny*

W pierwszej swojej odmianie jednakowoż kantyzm miał głównie orientację psychologiczną, nie zaś transcendentalną. Znaczyło to, że wszystkie aprioryczne warunki poznania, których badaniem Kant się trudnił, są zwyczajnie powszechnymi własnościami ludzkiego ustroju psychicznego: po prostu ludzka psychika zbudowna jest w taki sposób, iż nie możemy percypować rzeczy inaczej, niż narzucając im nasze formy – czas, przestrzeń, przyczynowość, jedność substancjalną itd. Tym samym jednak relatywizm nie był usunięty, ale tylko przemieszczony na wyższy poziom. Okazać się bowiem musiało, że obraz świata produkowany przez naukę, jest w tym tylko sensie uniwersalnie ważny, iż zgodny z wymaganiami gatunkowej budowy człowieka, co jednak nie zakłada wcale, by miał on być ważny również poza granicami ludzkiego gatunku, ważny „dla wszelkiej istoty rozumnej".

Jakoż następne pokolenie kantystów, a nade wszystko tak zwana szkoła marburska, to jest Herman Cohen i Paul Natorp, porzuciło psychologiczną interpretację na rzecz transcendentalnej. Marburczycy wykazywali, że wedle Kanta aprioryczne formy poznania nie są wcale zrelatywizowane do gatunku

ludzkiego, ale są koniecznymi warunkami wszelkiego aktu poznania, że więc są cechami Rozumu jako takiego, nie zaś przypadkowymi osobliwościami pewnego zoologicznego gatunku. Co więcej: rozum nie może pracować w oparciu o „fakty" empiryczne jako gotowe dane. Filozoficzna krytyka odwołuje się wprawdzie do nauki, nie w tym jednak znaczeniu (jak pozytywiści chcieli), by miała jej rezultaty „uogólniać", lecz w tym, że bada warunki epistemologiczne, które naukę czynią możliwą. Marburczycy odwoływali się głównie do matematyki i fizyki teoretycznej, które miały swoim istnieniem potwierdzać ich ogólną racjonalistyczną orientację. Wszystko, co w wiedzy naszej ma ważność uniwersalną, pochodzi z czystej aktywności rozumu, nie zaś z przypadkowego materiału empirycznego. U podstaw przyrodoznawstwa leży czysty rozum i wszelkie pojęcie rzeczywistości, jeśli może być zrozumiałe, odnosi się do rzeczywistości jako poznanej. Nie znaczy to wcale, że rzeczywistość jest relatywna względem ludzkich osobników albo ludzkiego gatunku, lecz, że jest relatywna względem czystej, bezosobowej myśli. „Rzecz sama w sobie" jest zaś u Kanta bądź tylko pojęciem regulatywnym, rodzajem fikcji organizującej poznanie, bądź w ogóle można ją z filozofii bez szkody wyrugować.

Jeśli jednak szkoła marburska i jej wyniki przyciągały uwagę pewnej części niemieckich i austriackich marksistów, to nie tyle ze względu na radykalny aprioryzm, ile przez próbę etycznego uzasadnienia socjalizmu w oparciu o Kantowską teorię rozumu praktycznego. Cohen i Natorp nie uważali się za marksistów, byli jednak socjalistami i wierzyli, że socjalizm może być ugruntowany tylko na przesłankach etycznego idealizmu.

Zdaniem Cohena Kant dał podwaliny moralne socjalistycznej idei. Wykazał on, po pierwsze, że etyka nie może opierać się na podstawach antropologicznych, albowiem naturalne popędy ludzkie nie produkują w żaden sposób idei człowieczeństwa i idei osoby jako wartości niewymienialnej. Ludzkość nie jest pojęciem antropologicznym, ale moralnym, to jest – nie możemy na podstawie czysto przyrodzonych skłonności uznać, że jesteśmy cząstkami zbiorowości, w której każdemu osobnikowi należą się te same prawa. Po wtóre, etyka w Kantowskim rozumieniu jest niezależna od dogmatów religijnych i wiary w Boga: wiara w moc nakazów boskich wytwarza system prawny, nie zaś swoiście moralny. Tylko człowiek jest prawodawcą moralnym, ale prawodawstwo jego może pretendować do ważności uniwersalnej pod warunkiem, że zakłada równość ludzi jako przedmiotów moralnego zachowania. Etyka Kanta, która nakazuje, by osoby ludzkie traktować tylko jako cele, nie zaś środki, jest fundamentem socjalizmu. Z nakazu tego wynika bowiem, że robotnik nie może być traktowany jako towar – a na tym właśnie polega socjalistyczna idea wyzwolenia społecznego. Socjalistyczny ideał braterstwa wszechludzkiego, włączający równość ludzi oraz wolność, ale wolność współokreśloną przez prawo – oto logiczna konsekwencja Kantowskiej doktryny.

Cohen był jednym z twórców idei zwanej socjalizmem etycznym. Ideę tę przyjmowała większość tych, którzy usiłowali Marksowską teorię rozwoju społecznego uzupełniać Kantowską tradycją. Socjalizm etyczny można sprowa-

dzić do dwóch założeń. Pierwsze, najogólniejsze, głosi, że jeśli nawet prawdziwa jest Marksowska filozofia dziejów z jej wiarą w nieuchronność socjalizmu, to jednak nie wynika z tej teorii, że socjalizm jest wartością, którą należy zaakceptować. Z nieuchronności pewnych zdarzeń czy procesów dziejowych nie wynika bowiem, że są one warte pożądania lub że zobowiązani jesteśmy je popierać. Aby socjalizm nie tylko przewidywać, lecz także zaakceptować, konieczny jest sąd wartościujący, który musi mieć inne ugruntowanie aniżeli materializm historyczny czy jakakolwiek w ogóle teoria dziejów. Etyka Kantowska w szczególności może takie ugruntowanie stworzyć, gdyż wykazuje, że socjalistyczne zasady organizacji społecznej, w których jedynym celem społeczeństwa jest osoba ludzka, są wartościami rzeczywistymi. Po wtóre, socjalizm etyczny zakładał (choć założenie to nie było przez wszystkich wypowiadane), że nakazy etyczne mają ważność uniwersalną, to znaczy stosują się do wszystkich osobników ludzkich bez wyjątku, pojętych zarówno jako podmioty, jak też jako przedmioty moralnego zachowania. Tym samym socjalizm jako postulat etyczny nie ma charakteru klasowego, to jest można wykazać, że każdy człowiek jako człowiek po prostu, nie zaś jako tak lub owak związany interesem klasowym, musi, by człowieczeństwo swoje zachować, uznać moralną wartość socjalistycznego ideału. Nie wynika, oczywiście, z tego – wbrew pospolitym zarzutom ortodoksów – by socjalizm etyczny odrzucał faktycznie istnienie walki klasowej albo, by wyznawcy jego spodziewali się, że sama propaganda moralna wystarczy jako środek socjalistycznych przeobrażeń; wynika jednak, że wolno i należy krzewić ideały socjalistyczne odwołując się do wartości ogólnoludzkich, nie tylko do partykularnego interesu klasy robotniczej.

4. *Kantyzm w marksizmie*

Wśród neokantystów, jak wspomniano, było wielu takich, którzy uważali się nie tylko za socjalistów, ale także (w odróżnieniu od Cohena) za marksistów i na różne sposoby uzgadniali materializm historyczny i teorię naukowego socjalizmu bądź z etyką, bądź także z epistemologią Kanta.

Różne okoliczności mogą tłumaczyć pojawienie się tej osobliwej symbiozy Kanta z Marksem. Myśl marksistowska nie żyła jeszcze w stanie takiej izolacji od reszty świata, w jakiej znalazła się później i było rzeczą naturalną, że nurty filozoficzne, które rosły w siłę poza socjalistycznym „obozem", wywierały wpływ na życie ideowe środowisk marksistowskich. Podobnie przecież w pół wieku później, gdy nastąpiło rozluźnienie ortodoksji w postalinowskiej epoce, natychmiast pojawiły się rozmaite próby ożywienia usychającego drzewa doktryny szczepionkami przeniesionymi skądinąd (z filozofii egzystencjalnej, z fenomenologii, z teorii strukturalistycznych, nawet z chrześcijaństwa). Jednakże, prócz presji zewnętrznej, immanentna logika doktryny mogła była w tym samym kierunku prowadzić. Tradycyjna zasada, wedle której socjalizm jest wartością ogólnoludzką, nie zaś partykularno-klasową, skłaniała naturalnym biegiem rzeczy do refleksji nad tym, w jaki sposób owe uniwersalne dobra

socjalizmu współistnieją z jego treścią klasową. Na czym polega partykularny interes klasy robotniczej, można było – na pozór przynajmniej – odpowiedzieć bez trudu. Czym jest jednak ów „interes ogólnoludzki" – nie było wcale oczywiste, a teksty kanoniczne nie dostarczały pod tym względem wielu wskazówek. Wydawało się w każnym razie bezsporne, że skoro w ogólności marksizm taką kategorię, jak interes ogólnoludzki zakłada, to zakłada tym samym pojęcie człowieka w ogóle, człowieka klasowo niezróżnicowanego, inaczej bowiem powiedzenie, że socjalizm ma spełnić uniwersalne aspiracje człowieczeństwa, byłoby pozbawione sensu. Z drugiej strony, klasa robotnicza, która uchodziła za historycznego nosiciela owego uniwersalizmu, miała, wedle doktryny, walczyć wyłącznie o własne interesy, które dopiero w nieokreślonym millenium zbiegną się z interesem powszechnym Człowieka. Jeśli jednak ów interes ogólnoludzki jest w ogóle kategorią sensowną, to musi on być widoczny również w tej chwili, musi mieć jakiś rodzaj rzeczywistości i prowadzić do jakichś roszczeń, które aktualnie dają się sformułować; człowieczeństwo musi być również teraz udziałem wszystkich empirycznych osobników ludzkich. Tym samym muszą istnieć nakazy moralne, które obejmują wszystkich ludzi, nie zaś tylko aktualnych towarzyszy broni. Ten wniosek – z kolei – był trudny do przyjęcia dla tych fundamentalistów marksizmu, którzy żądali, w imię rewolucyjnego nieprzejednania, całkowitej separacji ruchu socjalistycznego od „burżuazyjnej" kultury.

Neokantyści, którzy szukali formuł dla wyrażenia owej uniwersalistycznej treści marksizmu, rozwijali przeto pewną stronę doktryny, która, choć werbalnie uznana, funkcjonowała w świadomości marksistów raczej jako retoryczne *decorum* niż żywa treść. Rozwijając ją, musieli jednak uporać się z kwestią stosunku między ogólnoludzkimi i klasowymi zasadami socjalistycznego ruchu, co z kolei wystawiało ich na zarzuty – powszechne wśród ortodoksów – iż głoszą solidaryzm klasowy, „zacierają" śmiertelne antagonizmy i sprzyjają reformistycznej tendencji w ruchu.

Stereotypowe ataki ortodoksów na neokantyzm marksistowski były ogólnikowe i mgliste; niemniej obiekcja, iż neokantyzm wspiera reformistyczne skrzydło socjaldemokracji, nie była bezzasadna, chociaż nikt z ortodoksów nie potrafił wyraźnie powiedzieć, na czym ów związek polega. Neokantyści marksistowscy nie odrzucali bynajmniej – przynajmniej w szkole austriackiej – idei rewolucji; przeciwnie, nieraz wykazywali, że doktryna Kanta ani w logicznym, ani w historycznym sensie nie sprzeciwiała się rewolucyjnemu programowi (stosunek samego Kanta do rewolucji francuskiej służył nieraz za przykład). Istotnie tak było; z Kantowskiej filozofii moralnej niepodobna wyprowadzić wniosku, że rewolucyjne obalenie istniejącej władzy jest nieprawomocne. Jednakże kantyści definiowali socjalizm za pomocą kategorii moralnych raczej aniżeli instytucjonalnych, co było zgodne z założeniami transcendentalizmu. Tym samym teoria ich stwarzała silną sugestię, iż przemiany moralne, które klasa robotnicza zdolna jest sprawić „już teraz", w kapitalistycznym społeczeństwie, mogą uchodzić za efektywne budowanie socjalizmu. Ponieważ, z punktu widzenia ortodoksji, wszystko, co klasa robotnicza może zdziałać w

istniejącym ustroju, sprowadza się do aktów przygotowawczych rewolucji, ponieważ nie ma mowy o socjalizmie budowanym „po kawałku", ponieważ socjalizm jest niepodzielny i określa się aktem przejęcia władzy politycznej oraz wywłaszczenia kapitalistów, tedy neokantowska filozofia nie bez racji budziła ich gniew. Prawdą było, że z punktu widzenia moralnej definicji socjalizmu radykalna cezura między dwiema epokami historycznymi jest zatarta. O tyle też było prawdą, że neokantyzm, podobnie jak rewizjonizm Bernsteinowski, był w ruchu socjalistycznym przejawem optymistycznej wiary w „socjalizm stopniowany", jeśli nawet wielu, czy większość neokantystów-marksistów, wiary owej wprost nie wypowiadała.

Prawdopodobnie dodatkowym motywem neokantowskiego ruchu była narodowa duma niemiecka: okazywało się wszakże, że idea socjalistyczna jest najbardziej rdzennym tworem niemieckiego oświecenia (obok Kanta, Lessing, Fichte, Goethe i Schiller byli też pospolicie wymieniani wśród jej antenatów).

Typowym filozofem marksistowskiego neokantyzmu był Karl Vorländer (1860-1928), autor wielu dzieł poświęconych konfrontowaniu i syntetyzowaniu obu „klasyków" (m.in. *Kant und der Sozialismus*, 1900; *Kant und Marx*, 1911; *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus*, 1920; *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen*, 1921). Argumentację jego w omawianej sprawie sprowadzić można do trzech punktów.

Po pierwsze więc, Vorländer wydobywał wszystkie te składniki filozofii społecznej Kanta, które weszły do idei socjalistycznej, chociaż socjalizm dzieli je z wszelką radykalną demokracją. I tak, Kant zwalczał wszelkie przywileje dziedziczne, opowiadał się za rozdziałem Kościoła i państwa, za systemem przedstawicielskim, przeciwko armii stałej, przeciwko uciskowi narodowemu, za wolnością regulowaną prawem, za ogólnoświatową organizacją państwową. Uznawał prawomocność rewolucji, jeśli wolność jest jej celem. Krytykował konserwatywną ideę, wedle której lud musi najpierw dojrzeć do wolności, nim ją dostanie – jak gdyby lud mógł kiedykolwiek, żyjąc w warunkach despotyzmu, nauczyć się korzystania z wolności.

Ta grupa argumentów była mniej istotna, gdyż pokazywała ona Kanta jako radykalnego demokratę, nie zaś socjalistę. Po wtóre jednak, jak Vorländer wykazywał, Kant antycypował Marksowską teorię sprzeczności postępu. Natura, jak twierdził, posługuje się antagonizmami, aby z czasem doprowadzić do ich zniesienia. Rozwój ludzkości dochodzi do skutku przez grę egoistycznych popędów, które jednak same, dzięki różnym mechanizmom wzajemnego ograniczania, prowadzą ku wzrastającemu uspołecznieniu. Również wojny służą, w rozwoju historycznym, ustanowieniu trwałego pokoju na ziemi. W ogólności konflikty interesów same narzucają ludziom konieczność ładu prawnego, w ramach którego konstytuuje się wolność polityczna. Jest wprawdzie u Kanta pesymizm, teoria radykalnego zła, którego żadna ewolucja nie będzie w stanie usunąć; z tak krzywego drewna, jak to, z którego człowiek został wycięty, nie da się zrobić, jak pisał, czegoś zupełnie prostego. Vorländer nie sądzi jednak, by również ten pesymizm – który zakłada trwałą konieczność prawa – sprzeciwiał się Marksowskiej historiozofii.

Najważniejsza jednak jest trzecia grupa argumentów, które mają pokazać, iż Kantowską filozofię moralną nie tylko można, ale nieodzownie trzeba inkorporować w teorię socjalizmu naukowego. Vorländer przyznawał, że styl myślenia Kanta był racjonalistyczny, podczas gdy Hegla i Marksa – historyczny. Oba punkty widzenia dają się jednak połączyć. Historyzm Heglowski odegrał znaczną rolę w powstaniu marksizmu, gdyż ugruntował ewolucjonistyczne spojrzenie na dzieje. Jednakże dzisiaj – po Darwinie i Spencerze – teoria ewolucji powszechnej ma już lepsze, biologiczne fundamenty i nie ma potrzeby bronić jej za pomocą Heglowskiej metafizyki. Natomiast złą stronę Heglowskiego dziedzictwa było odrzucenie różnicy między Bytem i Powinnością, *Sein* i *Sollen*. Powinność pojawia się w Heglowskim schemacie zawsze *post festum*, jako świadomość bezsiły. Marks, za przykładem Hegla, nie przyjął do wiadomości tego odróżnienia, bez którego wszakże idea socjalistyczna nie daje się ugruntować. Dlatego też materializm historyczny jest teorią nie przemyślaną do końca i pozbawioną zarówno epistemologicznych, jak moralnych fundamentów. Krytyczne uwagi Marksa i Engelsa pod adresem Kanta nie mają większego znaczenia, gdyż widoczne jest, że twórcy naukowego socjalizmu mieli bardzo słabą znajomość tej filozofii (tak, na przykład, Engelsowska krytyka pojęcia „rzeczy samej w sobie" świadczy o zupełnym niezrozumieniu problemu). Otóż jeśli teoria Marksa ma być świadomością ruchu społecznego, socjalizm musi pojawiać się w świadomości tego ruchu jako cel, do którego dążyć należy. Lecz marksizm nie uzasadnia socjalizmu jako celu. W ogólności bez teleologicznego punktu widzenia niepodobna stworzyć żadnej teorii postępu (pojęcie postępu zakłada wartościowanie). Kantowska teoria moralna jest przeto naturalnym uzupełnieniem marksizmu. Imperatyw kategoryczny zakłada, że dobre są te pragnienia i dążności, które dają się włączyć w jednolity porządek celów. Jest to, oczywiście, tylko formalne określenie warunków, które musi spełniać każda reguła moralna. Reguły konkretne nie mają już charakteru kategorycznego, lecz muszą zmieniać się stosownie do warunków historycznych. Marksizm wyjaśnia, jakie działania są skuteczne w dążeniu do tego celu, który wspólnie z Kantem uznaje. Celem tym jest solidarność i braterstwo powszechne przy uznaniu nieredukowalnej wartości każdej osobowości ludzkiej. Na tym polega idea socjalistyczna. Na tym również polega etyka Kanta. Nie ma tu sprzeczności i marksizm, wcielając Kantowską doktrynę moralną, nie musi rezygnować z żadnych swoich istotnych składników (Vorländer, jak zresztą większość marksistów ówczesnych, przyjmował słabą interpretację materializmu historycznego: wedle Marksa warunki ekonomiczne „określają" świadomość ludzką, nie „produkują" jej; rozumienie dziejów u Marksa zakłada wolę ludzką oraz „wzajemny wpływ" między „bazą" i „nadbudową"). Wystarczy, aby wypowiedział własne utajone przesłanki wartościujące, bez których byłby ułomny i nieprzekonujący.

Argumenty te lub podobne powtarzają się u wszystkich kantystów-marksistów: Ludwiga Woltmanna, Konrada Schmidta, Franza Staudingera, Austriaków. Jądro wywodów jest zawsze to samo: naukowa interpretacja życia społecznego i historii mówi o tym, co jest lub przewiduje, co będzie; o tym, co

być powinno, nie możemy wnioskować z opisów historycznych czy ekonomicznych. Musimy jednak mieć miarę, która osądzać będzie istniejące stosunki społeczne i ukazywać cele. Socjalizm jest słuszny nie dlatego, że klasa robotnicza ma go urzeczywistnić i nie dlatego, że ruch ku niemu daje się przyczynowo wyjaśnić; rzeczy nie stają się godne admiracji przez sam fakt, że nie mogą być inne, niż są (zgniłe jabłko jest zgniłe, chociaż nie może być inne, jak pisał Staudinger).

Kantyści w szczególności sprzeciwiali się Darwinowskiej czy w ogólności biologicznej interpretacji człowieka jako istoty określonej przez sumę „naturalnych" potrzeb. Jeśli człowiek daje się całkowicie opisać w porządku przyrody, wówczas socjalizm nie ma żadnego uzasadnienia – argumentowali; natura nie zna bowiem wolności i nie można z jej ładu wnioskować, że człowiekowi „należy się" wolność. Jeśli jednak (jak pisał tenże Staudinger) wolność jest niezbywalnym postulatem zawartym w samej idei człowieczeństwa, to postulatem jest również ład społeczny, który każdemu zapewnia taki sam udział w wolności, co z kolei jest niemożliwe w warunkach prywatnej własności środków produkcji, wtedy bowiem samowola jednostki decydować może o tym, czy inna jednostka będzia miała chleb. W ten sposób socjalizm pojawia się jako logiczna konsekwencja żądania, by człowiek zrealizował rozumną swoją – a więc wolną – naturę.

Uczestnicy ruchu neokantowskiego w marksizmie nie byli zgodni co do tego, w jakim stopniu Kantowska filozofia moralna może czy powinna być wcielona w socjalistyczną doktrynę. Vorländer i Woltmann byli kantystami w pełnym słowa rozumieniu, to jest, uważali, że właściwie całość filozofii moralnej i epistemologicznej Kanta może być przejętą przez ruch socjalistyczny w uzupełnieniu do Marksowskiej teorii społeczeństwa. Konrad Schmidt natomiast twierdził, że Kantowskie odróżnienie porządku woli i porządku rozumu jest wprawdzie nieodzowne, że jednak etyka musi być ostatecznie sprowadzona do całości historycznie określonych potrzeb społecznych, a imperatyw formalny Kanta nie może jej wystarczyć. Jeśli zastanawiamy się na tym, co sprzyja realizacji czlowieka jako istoty rozumnej i wolnej, spostrzegamy, że żadne nakazy moralne nie mogą mieć ważności absolutnej, gdyż w różnych okolicznościach różne zachowania narzucają się jako skuteczne w dążeniu do „celu ostatecznego". Kantowska etyka zakłada, że obowiązek moralny powinien być spełniony tylko dlatego, że jest obowiązkiem, nie zaś z jakichkolwiek innych powodów; dla socjalisty wszelako dobrem jedynym jest człowiek i jego pożytek; obowiązek moralny nie da się zdefiniować inaczej niż przez odniesienie do potrzeb społecznych. Stanowisko takie jest już przejściem do utylitaryzmu etycznego, a więc porzuceniem Kantowskiej doktryny w jej punkcie węzłowym.

Sprawa stosunku socjalizmu do Kanta była przedmiotem wieloletnich debat, które toczyły się na łamach wszystkich niemieckojęzycznych pism socjaldemokratycznych („Die Neue Zeit", „Sozialistische Monatshefte", „Vorwärts", „Der Kampf"). Stulecie śmierci Kanta (1904) świętowane było w całej prasie robotniczej w Niemczech i w Austrii. Ortodoksi – nade wszystko

Kautsky, Mehring i Plechanow – widzieli w tej tendencji drastyczne zerwanie z marksistowską tradycją. Zarówno Mehring, jak Kautsky zgadzali się co do tego, że czym innym są sądy opisowe, czym innym – wartościujące. Nie widzieli jednak żadnej trudności, która by miała zmuszać marksistów do szukania wsparcia w filozofii Kanta. Postulaty społeczne Kanta – argumentowali – mieszczą się całkowicie w ramach ideałów burżuazyjnej demokracji i nie zawierają nic swoiście socjalistycznego. Natomiast okoliczność, że ruch socjalistyczny ma własne założenia etyczne jest wprawdzie oczywista, lecz wcale nie dodaje siły argumentom kantystów. Etyka bowiem jest każdorazowo określona przez historyczne warunki i nie zawiera żadnych niezmiennych reguł. Ideały klasy robotniczej dają się historycznie wyjaśnić i można dowieść, że nie są one próżną utopią, ale pokrywają się z ogólną tendencją rozwoju społecznego. Gdy to wiemy – więcej nam nie potrzeba, w szczególności nie wiadomo do czego miałby służyć marksistom ahistoryczny imperatyw Kanta albo absurdalne założenie wolności woli.

Wypada powtórzyć tutaj uwagę wypowiedzianą z okazji polemik Kautsky'ego. Ortodoksi nie przyjmowali w ogóle do wiadomości, że może powstać pytanie: skoro pewne ideały i wartości rodzą się w społeczeństwie jako „naturalne" produkty interesów – jakie powody, prócz własnego interesu, mogą skłonić jednostkę, by ideały te i wartości przyjęła? Na jakiej zasadzie mielibyśmy uważać, że ideał socjalistyczny, poza tym że jest produktem sytuacji klasowej proletariatu, jest także godny poparcia? Jeśli socjalistyczna idea – zgodnie z Marksem – nie jest tylko partykularną sprawą klasy robotniczej, ale także realizacją człowieczeństwa i otwarcia perspektywy rozwoju dla wszystkich swoiście ludzkich (a nie swoiście klasowych) możności – w jaki sposób obejść się bez wiary w uniwersalnoludzkie wartości? W jaki sposób możemy, nie popadając w sprzeczność, odrzucić myśl, że w moralnych naszych postulatach istnieją składniki niehistoryczne, nie tymczasowe, lecz należące do trwałej i niezmiennej idei człowieczeństwa?

Z drugiej strony – czyż nie sprzeciwia się zarówno duchowi Marksowskiej doktryny, jak wyraźnym słowom Marksa, twierdzenie, że jakiekolwiek wartości mają ważność uniwersalną i historycznie nierelatywną?

Spór ten, jak była o tym mowa, był beznadziejny w ideologicznym kontekście, w którym się toczył. Za kantystami stała siła tradycyjnego odróżnienia między porządkiem faktów i porządkiem wartości – odróżnienia, które ortodoksi przyjmowali, lecz z którego nie wyciągali logicznie zniewalających konsekwencji. Za ortodoksami stały nie tylko cytaty z Marksa wyśmiewające wiarę w niehistoryczne wartości, ale także uzasadniony lęk przed społecznymi skutkami doktryny, która zakłada konieczność ponadklasowych norm i ocen moralnych, a tym samym skłania do tego, by w walce o socjalizm odwoływać się do owych uniwersalnych wartości raczej niż do klasowego interesu. Kantyści zauważali wprawdzie, że Marks nie przyjął odróżnienia między faktami i wartościami, między bytem i powinnością, ale uważali to po prostu za relikt heglizmu, który można przezwyciężyć bez szkody dla istotnej treści doktryny. Nie zauważyli, że nieobecność tego odróżnienia należy do fundamentalnych

osobliwości marksizmu i że z tej racji cała dyskusja, po obu stronach, toczyła się w kategoriach niemarksistowskich (determinizm historyczny przeciw moralizmowi). Nieliczni marksiści przeczuwali niejasno, że pytania w tej dyskusji są, z punktu widzenia marksizmu, źle sformułowane, lecz żaden z nich nie potrafił sprawy wyjaśnić. Uczynił to dopiero Lukacs w wiele lat później, wyjaśniając, że wedle Marksa klasa robotnicza rozumie zjawiska społeczne tylko w samym akcie rewolucyjnego przekształcania świata, że w ogólności wiedza o społeczeństwie jest samowiedzą tegoż społeczeństwa i że z tej racji akty rozumienia świata i jego przekształcania nie przeciwstawiają się sobie (jak w przypadku stosunku między wiedzą przyrodniczą a jej technologicznym zastosowaniem), lecz są tymi samymi aktami, zaś wyróżnienie rozumienia i wartościowania jest tylko wtórną, zniekształcającą abstrakcją.

5. *Austromarksiści: wiadomości biograficzne*

Max Adler (1873-1937) był z wykształcenia i zawodu prawnikiem. Życie spędził w Wiedniu jako adwokat, uczony i działacz socjaldemokratyczny. Nie był nigdy przywódcą-organizatorem, nie chciał posłować w parlamencie (był jednak krótko posłem po wojnie) i miał wśród socjalistów reputację „teoretyka" w nieco pejoratywnym znaczeniu słowa, to jest uczonego, który snuje dociekania teoretyczne dla samej przyjemności poznawczej. Jednakże, obok nadzwyczajnie obfitej aktywności pisarskiej, Adler był jednym z głównych inicjatorów szkolenia partyjnego w Austrii; wspólnie z Rennerem i Hilferdingiem założył w Wiedniu szkołę robotniczą, w której wykładał. Książki jego i artykuły obejmują wszystkie problemy, którymi żył socjalizm ówczesny, ale główną troską Adlera było pogłębienie filozoficznych podstaw marksizmu, ogromnie, jego zdaniem, niedokształconych w dotychczasowej literaturze ruchu. Filozoficzne dzieła Adlera odznaczają się stylistyką ociężałą i wielce zawiłą. Od początku do końca powtarzają się w nich uporczywie pewne tematy: zwłaszcza sprawa „socjalnego *a priori*" i transcendentalnych podstaw nauk społecznych. Sprawy te wyłożone są w pierwszej książce Adlera *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* (1904), wracają w *Marxistische Probleme* (1913), w *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (1924), w *Lehrbuch der Materialistischen Geschichtsauffassung*, część I (1930) i wreszcie w ostatniej za życia Adlera ogłoszonej rozprawie *Das Rätsel der Gesellschaft* (1936). Do stałych tematów jego pisarstwa należy także kwestia organizacji państwowej i demokracji (*Demokratie und Rätesystem*, 1919; *Die Staatsauffassung der Marxismus*, 1922; *Politische und Soziale Demokratie*, 1926), a także okazjonalnie w wielu dziełach poruszane, kwestie religii. Ortodoksalni krytycy zarzucali Adlerowi paktowanie z religią. We wspomnieniu pośmiertnym pisze Bauer, że Adler nie mógł nigdy pogodzić się z myślą, że duch ludzki jest tak samo śmiertelny, jak ciało i szukał w Kantowskiej teorii czasu i przestrzeni uzasadnienia dla wiary w bezczasowe życie świadomości.

Przez całe życie Adler należał do lewicy socjaldemokratycznej. W czasie wojny, w odróżnieniu od Viktora Adlera, pozostał w mniejszości, która zwal-

czała oportunizm „socjal-patriotów". W stosunku do rewolucji październikowej zajął stanowisko podobne jak Róża Luksemburg: piętnował despotyzm bolszewików, lecz wierzył w wartość systemu rad i spodziewał się, że w zmienionych warunkach system sowiecki okaże się zdolny do demokratycznych przekształceń.

Otto Bauer (1881-1938) był w większym stopniu niż Adler, przywódcą politycznym, ale i on zapisał się w sposób wybitny w annałach marksistowskiej teorii. Urodzony w Wiedniu w burżuazyjnej rodzinie żydowskiej, przystąpił w młodym wieku do ruchu socjalistycznego i rychło stał się wybitnym publicystą i teoretykiem partii. Jego debiut teoretyczny *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1907) był zarazem jego najwybitniejszym dziełem: książka ta z pewnością jest najlepszym tekstem, jaki marksizm wyprodukował w kwestii narodowej i jednym z najważniejszych w ogóle dokumentów teoretycznych marksizmu. Po wyborach 1907 roku Bauer prowadził sekretariat frakcji socjalistycznej w parlamencie, jednocześnie pisząc mnóstwo artykułów w prasie partyjnej (zwłaszcza w „Der Kampf" i „Arbeiterzeitung") oraz wykładając w szkole robotniczej. Powołany do wojska z początkiem wojny, parę miesięcy zaledwie porucznikował, nim dostał się do niewoli rosyjskiej, z której wyzwoliła go rewolucja lutowa; w niewoli napisał rozprawkę filozoficzną pod tytułem *Das Weltbild des Kapitalismus* (wyd. 1924). Po powrocie do Austrii we wrześniu 1917 roku przyłączył się do antywojennego skrzydła w partii i bronił – wbrew Rennerowi – zasady samookreślenia narodowego, przewidując rychły rozpad monarchii austro-węgierskiej. Kiedy rozpad rzeczywiście nastąpił, Bauer przez czas krótki piastował godność ministra spraw zagranicznych w republice austriackiej, ale złożył urząd, gdy wyszło na jaw, że jego idea połączenia Austrii z Niemcami nie ma szans wygranej. W stosunku do przewrotu bolszewickiego zajął stanowisko bardziej wrogie niż Adler; wykazywał, że próba zaprowadzenia socjalizmu w społeczeństwie półfeudalnym nie mogła prawie skończyć się inaczej, niż to się faktycznie stało: jako despotyzm niewielkiej mniejszości, a właściwie aparatu politycznego, sprawowany nad proletariatem i całym społeczeństwem (*Bolschewismus oder Sozialdemokratie?*, 1920). W późniejszych latach powracał nieraz do tematów rosyjskich, piętnując terror stalinowski, dewastację kulturalną, system uniwersalnego szpiclostwa jako podstawy panowania. W ostatnich latach jednakże, przerażony postępami faszyzmu, zajął postawę mniej nieprzejednaną. Od początku swej krytyki podkreślał zresztą, że spodziewa się z czasem zmian demokratycznych w Rosji pod wpływem rozwoju gospodarczego.

Jednocześnie jednak Bauer nie utożsamiał się, w obliczu powojennego rozpadu ruchu socjalistycznego, z socjaldemokracją reformistyczną. Należał do tych, którzy usiłowali kontynuować tradycje lewicy socjalistycznej, ukonstytuowanej na konferencji zimmerwaldzkiej. Partia austriacka była też głównym inicjatorem krótkotrwałej organizacji oficjalnie nazwanej Internationale Arbeitsgemeinschaft Sozialistischer Parteien, a znanej powszechnie pod przezwiskiem Druga i pół Międzynarodówka. Organizm ten, składający się z kilku partii socjalistycznych europejskich lub frakcji, założony został w lutym 1921

roku w Wiedniu i usiłował działać jako mediator między socjaldemokratami i komunistami (sekretarzem tej Międzynarodówki był Friedrich Adler, a jej działaczami m.in. Georg Ledebour z Niemiec i Jean Longuet z Francji). Po dwóch latach 2,5 Międzynarodówka wróciła jednak do macierzystego organizmu socjałdemokratycznego, kiedy wyszło na jaw, że idea pokoju z komunistami jest sprawą beznadziejną.

Do 1934 roku, to jest do kontrrewolucji w Austrii, Bauer należał do powszechnie uznanych, popularnych przywódców i teoretyków partii. Liczył na to, że socjaliści mogą z czasem przejąć władzę bez przemocy i wojny domowej; starał się też o zdobycie chłopów dla socjalistycznej idei. W 1923 roku wydał książkę poświęconą analizie upadku monarchii austriackiej pod tytułem *Die Österreichische Revolution*. W przeciwieństwie do Rennera, Bauer nie wierzył w to, by socjaliści, uczestnicząc w koalicyjnych rządach, realizowali w ten sposób „częściowo" ideę władzy proletariatu. Nie dążył przeto do współrządzenia obok chadeków austriackich (ci zresztą także nie zdradzali ochoty do takiej współpracy), a kiedy zaproponował koalicję w obliczu groźby faszyzmu, Dolfuss propozycję odrzucił. Kiedy po zniszczeniu parlamentu austriackiego i po serii prowokacji rządowych robotnicy austriaccy zostali zmuszeni do strajku generalnego, krótkotrwała wojna domowa skończyła się zwycięstwem reakcji i delegalizacją partii socjalistycznej. Bauer uciekł do Czechosłowacji i tam, z grupą emigrantów, próbował ratować resztki austriackiego socjalizmu zakładając nową partię. W maju 1938 przesiedlił się do Paryża, gdzie rychło zmarł.

Karl Renner (1970-1950), inny wybitny współtwórca austromarksizmu, pochodził z rodziny chłopskiej. Podobnie jak Adler i Bauer studiował w Wiedniu prawo. Znany był z dzieł poświęconych teorii państwa i prawa oraz kwestii narodowej (*Staat und Nation*, 1899, pod pseudonimem Synopticus; *Der Kampf der Oesterreichischen Nationen um den Staat*, 1902, pod pseudonimem Rudolf Springer; *Grundlagen und Entwicklungsziele der Oesterreichisch-ungarischen Monarchie*, 1904). Od początku zajmował w polityce partyjnej stanowisko bardziej niż Bauer zbliżone do niemieckich rewizjonistów. Kładł nacisk na to, że klasa robotnicza powinna cenić sobie cząstkowe zdobycze i nastawiać się na rosnący stopniowo udział w rządzeniu państwem, nie zaś na gwałtowny przewrót. Jako polityk był raczej parlamentarzystą niż przywódcą partyjnym. Był kolejno kanclerzem, ministrem spraw wewnętrznych i ministrem spraw zagranicznych pierwszej republiki austriackiej, zasiadał też w parlamencie aż do 1934 roku. Przeżył faszyzm austriacki i wojnę w politycznej bezczynności, a po upadku Trzeciej Rzeszy stanął na czele pierwszego rządu drugiej republiki austriackiej; rychło wybrany został prezydentem Austrii i zmarł na tym stanowisku.

Rudolf Hilferding (1877-1943) był z zawodu lekarzem, sławę zdobył jednakże jako najwybitniejszy może marksistowski teoretyk ekonomii politycznej w epoce II Międzynarodówki. W 1904 roku ogłosił w „Marx-Studien" swoją obronę Marksowskiej teorii wartości (*Boehm-Bawerks Marx-Kritik*), a w 1910 wydał klasyczny *Das Finanzkapital*, ogólną teorią gospodarki światowej

w epoce imperializmu. W 1906 roku przeniósł się do Niemiec, wykładał w szkole partyjnej w Berlinie i redagował pismo „Vorwärts". W czasie wojny przyłączył się do antywojennego skrzydła socjalistów skupionych w USPD i razem z całą tą partią powrócił do socjaldemokracji po wojnie. Był dwukrotnie ministrem finansów Rzeszy i posłem w Reichstagu. Uciekł z Niemiec natychmiast po zwycięstwie Hitlera, mieszkał w Szwajcarii i Francji. Aresztowany przez niemiecką policję, zmarł w obozie koncentracyjnym w Buchenwaldzie (wedle innych źródeł popełnił samobójstwo w paryskim więzieniu).

Austromarksizm w ścisłym sensie jest formacją, ograniczoną do ostatnich dziesięciu lat przed pierwszą wojną światową. Wszyscy jego wybitni uczestnicy byli jednak czynni przez całą epokę między dwiema wojnami. Dzieła ich są dziś na ogół zapomniane, zdarzają się jednak wznowienia poszczególnych tekstów; nieco rozpraw historycznych poświęcono tej odmianie marksizmu, która w dziejach doktryny wydała bodaj więcej oryginalnych przyczynków aniżeli jakakolwiek inna.

6. *Adler: Transcendentalne podstawy nauk społecznych*

Adler, jak wpomniano, usiłował zastosować Kantowski transcendentalizm do teoretycznej przebudowy materializmu historycznego. Jego pierwsze dzieło zawiera już skondensowany wykład teorii, której trzymał się Adler do końca i do końca poprawiał lub uszczegółowiał. Punktem wyjścia jego rozważań była krytyka neokantystów z tak zwanej szkoły badeńskiej, to jest Rickerta i Windelbanda. Obok tych dwóch również Stammler, Dilthey i Münsterberg są celem ataków.

Przedmiotem sporu była metodologiczna odrębność nauk humanistycznych (tj. z niemiecka *Geisteswissenschaften*) i w szczególności prawomocność i nieodzowność celowościowego punktu widzenia w humanistyce.

Otóż, wedle nowych prądów w metodologii humanistyki (*Geisteswissenschaften*, jak mówi Dilthey, *Kulturwissenschaften*, jak Rickert, nauki idiograficzne, jak Windelband, nauki społeczne, jak Stammler), nauki przyrodnicze usiłują zredukować swój obiekt do tego, co w nim jest ogólne, to jest uchwycić zjawisko tylko jako sposób przejawiania się prawa, które ujmuje się w formułach bezczasowych. Nauki te wyjaśniają zjawiska przez sprowadzenie do abstrakcji. Badanie świata ludzkiego, przeciwnie, zmierza do uchwycenia zjawisk niepowtarzalnych, jednostkowych konkretów historycznych, zdarzeń i osób, celów i wartości. Nie ma *wyjaśniać* swego przedmiotu, lecz go *rozumieć*, a to znaczy: uchwycić odniesienie jego do motywacji i przeżyć osobowości ludzkich, które w nim uczestniczą. Humanistyka zna człowieka jako istotę, która wobec zdarzeń zajmuje jakieś stanowisko (jest *stellungnehmendes Wesen*) i żaden opis świata ludzkiego nie jest możliwy bez owego współczynnika motywacyjnego. Człowiek jako istota doznająca bywa również badany w porządku natury; ale też psychologia przyrodniczo zorientowana nie należy pod względem metodycznym do wiedzy humanistycznej. Usiłuje ona uchwycić zjawiska w ich powtarzalności i regularnych związkach. Istnieją przeto prawa

psychologii, lecz „prawo historyczne" to *contradictio in adiecto*. Co więcej, jak wywodzą Windelband i Rickert, teleologiczny punkt widzenia, chociaż w sensie zredukowanym, działa także w naukach przyrodniczych. Mianowicie wszelka wiedza włącza czynności uznawania i odrzucania sądów, te zaś czynności odniesione są do wartości prawdy jako celu zwierzchniego. Poznanie, ile że jest formą celowego zachowania ludzkiego, zwraca swoją intencję ku wartościom, a uznanie prawdy za wartość to uznanie jej za przedmiot powinności powszechnej: uznając jakikolwiek sąd zakładam milcząco, że jest powinnością każdego sąd ów uznać. Żadne badanie przyrodnicze nie może doprowadzić do afirmacji owej powinności poznawczej, a „konieczność", którą nam prawda narzuca, nie jest koniecznością natury przyczynowej, lecz „powinnościowej". Wartość prawdy pochodzi nie z nauki, lecz musi być założona, nim nauka istnieje: płynie zaś z obligacji ugruntowanej w świadomości nadjednostkowej, świadomości transcendentalnej. Nie jest tak, by sądy były prawdziwe z tej racji, iż mówią o tym, jaka jest rzeczywistość „naprawdę"; przeciwnie, uznajemy za rzeczywiste to, co powinno być uznane w sądach; prawda jest wartością, a rzeczywistość jest zrelatywizowana do prawdy. Sam przedmiot poznania jest ukonstytuowany w transcendentalnej powinności. Skądinąd przypuszczenie, że poznajemy rzeczywistość samą w sobie za pośrednictwem przedstawień, nie ma sensu, gdyż nie możemy porównywać przedstawień z rzeczą, która byłaby nam skądinąd znana, możemy tylko jedne przedstawienia zestawiać z drugimi, aby je uzgadniać. Istnienie jest tylko predykatem sądu o istnieniu, nie przedmiotem przedstawienia, nie można tedy twierdzić, że wiedza nasza zwrócona jest ku bytowi, a tylko, że reguły myślenia podają nam kryteria, wedle których należy rzeczom przypisywać istnienie lub go odmawiać. „Byt rzeczy ma fundament w powinności" (Rickert).

Adler atakuje te wywody. Zgadza się wprawdzie z tym, że prawdziwość nie może uchodzić za zgodność rzeczy z przedmiotem, który byłby „dany" niezależnie od jego konstytucji w poznaniu, bo o przedmiotach w tym sensie nie możemy mieć wiedzy. „Że świat, wspólny dla nas wszystkich, ma swą formę przedmiotową nie stąd, iż jakieś przykro nieznane «Realności» otaczają nas zewsząd lub udzielają się nam w swoich «własnościach», ale że tym, o co obijamy się tak nieprzyjemnie, jest własny nasz duch, czyli trwała reguła jego powiązań przedstawieniowych, jest to myśl, która na początku zdaje się czymś prawie niesłychanym, aby na końcu zesłać nam spokój oczywistości" (*Kaus. u. Teleol.*, str. 286). Adler przyjmuje także Kantowski pogląd, wedle którego rzecz jest jednością związków przedstawieniowych, a czas, przestrzeń i nasze własne zachowanie w świecie możliwe są tylko dzięki formom oglądu. Sądzi, że pogląd ten całkowicie zgadza się z doktryną Marksa, która naiwnego realizmu bynajmniej nie podziela, a z materializmem niewiele ma poza nazwą wspólnego. Przeczy natomiast innym punktom neokantowskiej teorii wiedzy: przeczy temu, by prawidłowości myślenia dały się ująć jako nakazy moralne oraz, by sama różnica prawdy i fałszu (a nie tylko różnica między aktami afirmacji i negacji sądów) zakorzeniona była w powinności.

Że Marks nie miał nic wspólnego z materializmem jako metafizyką, jest to dla Adlera rzecz oczywista. Nieporozumienia w tej sprawie pochodzą głównie z mylącej nazwy „materializm historyczny", a po części i stąd, że Marks poczuwał się do pewnej łączności z materializmem XVIII wieku, nie dlatego wszakże, by podzielał jego pogląd na świat, lecz dlatego, że widział w nim sojusznika w walce przeciw jałowej spekulacji idealistycznej. Materializm nie ma podstaw ani w doktrynie Marksa, ani w naukach przyrodniczych, które są ontologicznie neutralne i które same rozbiły niepojęty ów abstrakt, jakim jest „materia". Nazwa „materializm historyczny" przyczyniła się także do błędnego mniemania, iżby Marks uważał rozwój ekonomiczny za rodzaj bezdusznej „materii" świata ludzkiego, a myśl i wolę ludzką oraz produkty kultury za bierne owej materii „odzwierciedlenie". Stąd chybione krytyki marksizmu jako doktryny, która nie zna jednostki ludzkiej i widzi rozwój społeczny jako proces samoistny, poza ludźmi się dokonujący (Lorenz Stein) albo uważa „ekonomię" za zjawisko jedynie „realne", a świadomość za jej zbyteczne podwojenie (Stammler). Wszystko to są wszelako absurdy i nikt z najbardziej orotodoksalnych marksistów (Cunow, Kautsky, Mehring) materializmu historycznego tak nie pojmował. Marksizm jest teorią – pierwszą naukową teorią – zjawisk społecznych, które bada w ich związkach przyczynowych, uznając całkowicie, że związki te w świecie ludzkim dochodzą do skutku poprzez celowe działania ludzi, z nieodzownym udziałem ich intencji, ich celów, ich wartości. Jako taka teoria, na doświadczeniu oparta, marksizm ani logicznie, ani historycznie nie jest związany żadną ontologią określoną, w szczególności materialistyczną, ale deklaruje – nie inaczej niż wszelka nauka – swoją w tej sprawie neutralność. W podstawowej kwestii epistemologicznej natomiast – to jest w kwestii stosunku między doświadczeniem i myślą – Marks zbiega się z Kantem. Kantowskie *a priori* są to te składniki doświadczenia, które są warunkiem jego powszechnej ważności. Gdyby w samym doświadczeniu nie były zawarte zasady wiązania przedstawień, nauka byłaby niemożliwa. Lecz to samo Marks twierdzi. Jego krytyka ekonomii politycznej jest „krytyką" w Kantowskim znaczeniu, to jest poszukiwaniem narzędzi poznawczych, które uprawomocniają roszczenia naszej wiedzy do ważności powszechnej. Widać to nade wszystko z jego „Wstępu" (tj. Wstępu do *Grundrisse*, który ogłoszony został w „Die Neue Zeit"), gdzie Marks ukazuje drogą rekonstrukcji konkretu z pojęć abstrakcyjnych (podkreślając przy tym, że nie jest to opis faktycznego powstawania konkretu, jak w Heglowskiej metafizyce, ale tylko opis jego poznawczego ujęcia). Konkretna całość, z którą ma nauka do czynienia, jest produktem myśli, tworem pojęciowym, nie zaś treścią percepcji. I czyż nie czytamy w III tomie *Kapitału*, że nauka byłaby zbędna, gdyby forma zjawiska zbiegała się z „istotą rzeczy"? Jasne jest przeto, że nauki społeczne, jak je Marks pojmuje, mają swoje *a priori*, którego obecność potwierdza kantowską krytykę. Dla samego Marksa zbieżność ta nie była widoczna, nie jest tedy zależnością historyczną, ale logicznym pokrewieństwem.

Oto więc pierwszy sens „socjalnego *a priori*". Chodzi o to, że w badaniu społecznym myśl nasza zakłada syntetyzujące formy, które zawarte są w sa-

mym procesie doświadczenia, lecz z doświadczenia nie pochodzą; przeciwnie, dzięki nim tylko doświadczenie o powszechnej ważności jest możebne.

Nie wynika stąd jednak wcale, że owe formalne i aprioryczne warunki doświadczenia mają charakter powinności, jak utrzymują Rickert i Windelband. Jest pewne, że działanie ludzkie, również poznawcze, ma charakter celowy i że dążymy do prawdy jako wartości. Ale fakt, że prawda przedstawia się nam jako cel, nie świadczy o tym, że odniesienie do celu jest zawarte w samym pojęciu czy definicji prawdy. Temu, co uważamy za prawdę, przypisujemy ważność powszechną (nie zaś tylko „ważność dla nas"), domagamy się więc dla prawdy uznania od innych; lecz nie zakłada to, że prawdziwość zależna jest logicznie czy to od tego wymogu, czy to od aktu jej afirmacji. Istotnie, doświadczenie może mnie zmuszać do uznania pewnych sądów; ale jest to przymus logiczny, nie zaś powinność, ta ostatnia bowiem zakłada, że mogę ją spełnić lub nie – zależnie od mej woli; ale nie jest w mej mocy odrzucić sąd, który naoczna percepcja mi narzuca. Błąd teleologicznego ujęcia neokantystów polega na tym, że mylą oni cechę prawdziwości przysługującą wiedzy z wolą prawdy jako składnikiem naszego celowego zachowania. Tymczasem pierwsza jest od drugiej zupełnie niezawisła.

Adler stoi więc na stanowisku tradycyjnego pojęcia prawdy; pojęcie to nie zakłada wprawdzie żadnej metafizyki świata samego w sobie, zakłada natomiast, że akty poznawcze nie konstytuują prawdy, lecz ją stwierdzają.

Jednakże okoliczność, że obok prawd „przypadkowych" (w sensie Leibniza, to jest prawd, co do których możemy sobie wyobrazić, że prawdami nie są, jak wszystkie prawdy empiryczne) mamy także znajomość prawd „koniecznych" (matematycznych i logicznych), odkrywa nam, że sama świadomość, w której konieczność ta się pojawia, musi być też czymś koniecznym, nie zaś przypadkową „daną". I w rzeczy samej, gdy zastanawiamy się nad tą sprawą, zauważamy, że nie możemy naprawdę pojąć czegoś takiego jak „nieobecność świadomości". Powiedzenie, że znamy przeszłość, w której świadomości na świecie nie było, jest mylne, gdyż przeszłość pozbawiona świadomości nie może się gdzie indziej, niż w świadomości, pojawić. Istota świadoma nie może wiedzieć, czym jest „bezświadomość", brak świadomości nie może być treścią świadomości. Jest to wszelako konieczność myślowa, nie ontologiczna; nie zakłada ona wcale, że świadomość jako rzecz, substancja, jest czymś koniecznym, ale zakłada, że treść wszelkiej naszej wiedzy współzawiera logicznie świadomość.

Ta konieczna świadomość nie jest jednakowoż empirycznym „Ja", nie jest przypadkową subiektywnością, ale świadomością w ogóle, transcendentalną jednością apercepcji. W odróżnieniu od Heglowskiej i Fichteańskiej konstrukcji, świadomość transcendentalna nie jest jednostką metafizyczną, bytem samodzielnym czy „duchem". Znamy ją tylko za pośrednictwem świadomości jednostkowej jako to właśnie, dzięki czemu świadomość jednostkowa, empiryczna, zdolna jest własnym treściom przypisywać uniwersalność. Świadomość w ogóle należy do *Ego*, lecz nie ma w niej nic osobowego; *Ego* nie jest nosicielem świadomości w ogóle, ale sposobem, w jaki ona się przejawia.

Teoria „świadomości w ogóle" objawia drugi sens „socjalnego *a priori*". Chodzi o to, że wykrywając we własnej świadomości roszczenie do uniwersalności i samą uniwersalność, wykrywamy zarazem społeczny charakter własnego *Ego*. Okazuje się, że obecność innych ludzi, a także więź społeczna, nie wymagają żadnej dedukcji z danych percepcyjnych, ale są nam dane bezpośrednio, w samym sposobie, w jaki dokonują się nasze akty poznawcze. Każda empiryczna subiektywność jest uspołeczniona w każdym swoim akcie i zdolna jest to uspołecznienie rozpoznać nie wychodząc poza siebie: nie istnieje więc problem solipsyzmu i nie istnieje potrzeba konstruowania „faktu społecznego" jako rzeczywistości wtórnej w stosunku do bezpośrednich danych. Społeczeństwo jest bezpośrednią oczywistością „*Ego*" dzięki transcendentalnym składnikom tegoż *Ego*.

Tak to okazuje się, że Marksowskie pojęcie człowieka jako istoty społecznej najlepiej się daje ugruntować dzięki kategorii świadomości transcendentalnej: kategoria ta ujawnia, że uspołecznienie nie jest po prostu faktem historycznym, ale należy do niezbywalnych cech konstytucji świadomości, jest przeto jakością każdej jednostki ludzkiej jako ludzkiej po prostu. Treść mojego *Ego* zakłada ludzką wspólnotę – okoliczność uchwycona już (choć nie ugruntowana teoretycznie) przez Comte'a, który jednostkowość traktował w ogóle jako fikcję, przypisując realność tylko społeczeństwu. Marks nie formułuje swej idei w ten sposób, ale również dla niego treści wszelkiej świadomości jednostkowej są nieuchronnie uspołecznione (sam język, w którym treści te są wyrażane, jest, oczywiście, społecznie dziedziczony). Otóż Kantowska teoria daje podstawy epistemologiczne tej idei. Jest głęboka analogia między Kantowskim usunięciem pozorów substancjalności *Ego* a Marksowską krytyką fetyszyzmu towarowego i usunięciem „rzeczowych" pozorów zjawisk społecznych. Życie społeczne nie jest zjawiskiem wtórnym w stosunku do wielości indywiduów, które się na społeczeństwo składają: przeciwnie, życie społeczne jest siatką stosunków, które obejmują owe indywidua. Człowiek jest uspołeczniony nie w tym znaczeniu, iż dzięki instynktowi lub racjonalnej kalkulacji wchodzi w łączność z innymi, ale w samej swej egzystencji. Jak pozorna przedmiotowość towarów rozkłada się, w Marksowskiej analizie, na stosunki społeczne, tak osobowe pozory świadomości rozkładają się na świadomość w ogóle, która tworzy spoiwo między osobnikami. Ludzie, czy wiedzą o tym, czy nie wiedzą, odnoszą swoje myśli, w komunikacji z innymi, do świadomości transcendentalnej. W ich stosunkach przejawia się rzeczywistość wprost niewidoczna, ale dostępna analizie krytycznej – podobnie jak w wartości wymiennej przejawia się wartość.

„Treściowo określona prawda – powiada Adler – nie tylko *logicznie* zakłada konieczność myślową świadomości jednostkowej w sensie wyżej wyłożonym; byłaby ona też nie do pomyślenia jako produkt historyczno-*społeczny*, gdyby w swoistości myślenia ludzkiego polegającej na tym, iż myślenie to, przy całej swej odrębności jako świadomości jednostkowej, jest zarazem przejawieniem świadomości w ogóle, nie był założony ów fundament transcendentalny, który dopiero umożliwia współdziałanie ludzi w procesie wytwarzania

poznania prawdy. Dopiero wtedy bowiem konieczność myślowa staje się ważnością powszechną i dopiero wtedy istnieje jedność (*Verbundenheit*) ludzkiej istoty, owa jedność, do której odniesiona być może wszelka jednostkowa świadomość empiryczna w komunikacji z innymi, co naprzeciw niej stoją, jako do jedności, która je [tj. świadomości wszystkie – L.K.] obejmuje. Natomiast od jednostki ludzkiej, która w samej swej historyczno-konkretnej indywidualności wyprzedza pojęcie życia społecznego, nigdy nie może być drogi, wiodącej ku drugiemu człowiekowi, takiej mianowicie drogi, na której jeden człowiek ustanowiłby z drugim rodzaj jedności, gdzie odnosi się do niego nie jako do przedmiotu, lecz jako do podmiotu; jeżeli zaś mniema się, że *jedność* więzi społecznej *powstaje* ze współżycia ludzi w takim sensie, iż rodzi się całkowicie z samego sumowania się – czy też ze zjawisk integracyjnych – jednostek ludzkich, które wchodzą ze sobą w związki, to jest to kompletne nieporozumienie, a w gruncie rzeczy najgorszego rodzaju metafizyka, która właściwie wznawia osławiony dogmat, iż z niczego może powstać wszystko. Że właściwy problem społeczeństwa nie bierze bynajmniej swego początku z więzi, łączącej mnogość ludzi, ale istnieje całkowicie *tylko w świadomości jednostkowej*, jest to fakt, który zarówno unaocznia fundamentalne znaczenie pojęcia „świadomości w ogóle", jak też uwydatnia dopiero swoisty i nowy charakter podstawowej Marksowskiej myśli o uspołecznieniu jednostki; nigdy dość podkreślania tego faktu" (*tamże*, str. 380).

Fragment ten streszcza, w mowie nieco zawiłej, dwa podstawowe znaczenia pojęcia „socjalnego *a priori*": nie można ugruntować roszczeń wiedzy do powszechnej, to jest obiektywnej ważności, jeśli nie przyjmie się kategorii świadomości transcendentalnej, która w każdej świadomości jednostkowej stanowi niejako zasobnik „koniecznych form" organizujących doświadczenie; nie można, po wtóre, zrozumieć więzi społecznej, jeśli nie założy się, że jest ona ugruntowana w samej egzystencji jednostkowej (nie zaś tworzona w wyniku empirycznych potrzeb), że więc jednostka każda we własnej samowiedzy nosi jak gdyby ludzkość. Świadomość transcendentalna pełni przeto funkcję podwójną: tłumaczy jedność i więź osobników ludzkich (czyli wyjaśnia pojęcie „człowieka uspołecznionego") oraz wyjaśnia możliwość wiedzy jako dobra powszechnego i realnie obowiązującego (nie zaś zbioru względnych, przypadkowych treści percepcyjnych). W obu punktach Kant (a raczej Kant w interpretacji szkoły marburskiej) i Marks (w interpretacji Adlera) wchodzą w przymierze. Świadomość transcendentalna nie jest przy tym substancją samodzielnie bytującą, ale tym właśnie, co w każdej świadomości z osobna ma charakter bezosobowy.

W podobny sposób można także uzasadnić powszechną ważność prawa moralnego: i ono nie mogłoby istnieć, gdyby w „świadomości w ogóle" nie było zakorzenione.

Wydaje się, jak gdyby, wedle Adlera, stosunki międzyludzkie były pierwotne względem samych osobników – co zresztą można uważać za poszczególny przypadek generalnej idei szkoły marburskiej, która rzeczy uważała raczej za produkt relacji, aniżeli odwrotnie, wbrew zdroworozsądkowemu, to jest „substancjalistycznemu" punktowi widzenia.

Wszystko to wszelako nie przemawia nadal za wyróżnieniem wiedzy o społeczeństwie jako wiedzy logicznie zakładającej punkt widzenia teleologiczny, nie zaś przyczynowy. Zdaniem Adlera, badanie zjawisk społecznych jest tak samo przyczynowe, jak wszelkich innych, natomiast sama możliwość stosunków społecznych i sama „forma życia społecznego" nie mogą być przyczynowo wyjaśnione, gdyż są założone, nim możemy przystąpić do badania. Ale ów prymat „świadomości w ogóle" obowiązuje także w naukach przyrodniczych; natura jako przedmiot badania możliwa jest tylko dzięki formalnym prawidłowościom myślenia. W badaniu zjawisk społecznych stwierdzamy wprawdzie z całą oczywistością, że to, co się w społeczeństwie dzieje, dzieje się z udziałem ludzkich celowych zachowań i wartościowań, lecz celowe działanie jest tylko jedną z form związku przyczynowego, nie zaś jego zaprzeczeniem. Nie można odróżnić natury od kultury w ten sposób, iż badając drugą zajmować musimy teleologiczny punkt widzenia; ani w ten, że w pierwszej dążymy do wykrycia abstrakcyjnych praw, a w drugiej – do opisu jednorazowych wydarzeń; ani w ten, że w pierwszej działają przyczyny, a w drugiej cele. W obu wypadkach badanie nasze jest „obiektywne", w obu przyczynowe i w obu skierowane na wykrycie ogólnych zależności; w obu też przedmiot jest ukonstytuowany przez warunki aprioryczne wiedzy. Różnica polega na tym, że związki i wydarzenia w świecie ludzkim traktujemy jako przeżywane (choć przyczynowo uwarunkowane zarazem). „Dopóki bierze się pod uwagę tylko to, *co* jest nam po prostu dane przez działanie świadomości w ogóle, buduje się ogromne królestwo bytu, który dany jest tylko jako byt naturalny; a należą do niego także istoty poznające, o ile ujęte są tylko jako cząstki tejże natury. Ale kiedy poznanie kieruje się również ku temu, *jak* ów byt naturalny jest dany, jak ujęty, osądzany, wartościowany i zmieniany i *w jaki sposób* w tych wszystkich formach zachowania, u tylu pojedynczych i z oddzielna działających podmiotów możliwe są zgodność i porozumienie wzajemne nawet w czynach najbardziej wrogich, wówczas obok faktu natury, który istnieje w każdym poznaniu pojedynczym tylko dla tego poznania, a więc jest ściśle izolowany, występuje także inny, wielki fakt: swoista, uniwersalna (*durchgänging*) więź i zjednoczenie (*Ineinssetzung*) istot, które poznają i na podstawie tego poznania działają (*tamże*, str. 427).

Teoria Adlera bynajmniej nie jest dostatecznie jasna, chociaż jasna jest jej przewodnia tendencja. Skoro świadomość transcendentalna nie jest „duchem" w sensie bezosobowej i samodzielnie egzystującej substancji, ale ma rodzaj bytowania wyłącznie w jednostkowej świadomości i czyni ją pod istotnym względem tożsamą z każdą inną świadomością, wówczas nasuwa się przypuszczenie, że jest to po prostu zbiór sądów tworzących całość „wiedzy koniecznej", to jest sądów syntetycznych *a priori* w Kantowskim sensie. Gdyby jednak tak być miało, wówczas pytanie „skąd pochodzi w naszej wiedzy konieczność?" (zakładając, że nie mamy na myśli konieczności sądów analitycznych) nie zostaje rozwiązane, lecz dopiero postawione. Gdy odpowiadamy bowiem, że konieczność ta pochodzi ze świadomości transcendentalnej, a świadomość ta to tyle właśnie, co zasobnik czy zbiór sądów koniecznych, nie odpowiadamy w ogóle na żadne pytanie.

Ale krytyka wywodów Adlera w tym punkcie nie odnosi się tylko do niego. Adler bowiem ma rację – podobnie, jak wszyscy transcendentaliści – że ważność uniwersalna naszej wiedzy, jej pewność i jej niezależność od przypadkowych cech biologicznych i historycznych ludzkiego gatunku, nie daje się ugruntować empirycznie, że więc nie może być epistemologii doświadczalnej (jest to punkt widzenia Kanta, a także Husserla). Wynika stąd, że w granicach wiedzy empirycznej skazani jesteśmy nie tylko na niepewność, ale również na to, iż nigdy nie możemy się przekonać, co w ogóle w naszej wiedzy jest naprawdę ważne, a co zależne od przypadkowej konstytucji człowieka. Neokantyści ze szkoły marburskiej byli tego świadomi; dostrzegali także, że psychologiczna interpretacja Kanta wcale nie jest lekarstwem na relatywizm poznania. Ale jeśli tak jest, to nie wynika stąd wcale, że mamy naprawdę środki na usunięcie tego relatywizmu. Można również przypuścić, że racjonalizm nie jest w ogóle zdolny ugruntować pretensji wiedzy do obiektywności i musi się zadowalać hipotetycznymi i niesprawdzalnymi teoriami świadomości transcendentalnej, która przed sceptycyzmem ratuje nas wyłącznie pozornie, mianowicie wprowadza dowolnie wymyśloną instancję, która stanowi *Deus ex machina* epistemologii i ma na celu wyminięcie niemiłych konsekwencji relatywizmu.

Również przypisywanie Marksowi transcendentalizmu jest nadzwyczaj wątpliwym zabiegiem. Idea „człowieka uspołecznionego" zakłada rzeczywiście, wedle Marksa, że jednostka ludzka już jako jednostka nosi w sobie rodzaj bytu społecznego i że sama siebie nie zna inaczej aniżeli za pośrednictwem społeczeństwa. Lecz w takim stwierdzeniu nie zawiera się żadne założenie co do genezy owego uspołecznienia. Nie ma absolutnie żadnych powodów do twierdzenia, że „uspołecznienie" ludzi wedle Marksa nie daje się wytłumaczyć historycznie i zmusza nas do przyjęcia czegoś podobnego do świadomości transcendentalnej. Co się zaś tyczy apriorycznych warunków wiedzy o społeczeństwie, to prawdą jest również, że Marks czyni odróżnienie (nigdzie bliżej nie wyjaśnione) między istotą rzeczy a zjawiskiem: twierdzi też, iż teoretyczna rekonstrukcja procesów społecznych nie może powstać z gromadzenia pojedynczych obserwacji, lecz wymaga narzędzi pojęciowych, które abstrakcję wyprzedzają. Lecz skąd te narzędzia pochodzą – tego Marks nie wyjaśnia. Nie wyjaśnia też, w jaki sposób można ich użycie uprawomocnić. Przypuszczenie, że narzędzia te dają się interpretować na podobieństwo Kantowskich kategorii, jest zupełnie arbitralne i nie jest interpretacją Marksa, ale uzupełnieniem jego teorii o zupełnie inne składniki. Nie ma także analogii między analizą „fetyszyzmu towarowego" a krytyką substancjalności *Ego* u Kanta. Marks bowiem sprowadza stosunek między towarami do stosunku między ludźmi, lecz nie znaczy to wcale, by sądził, że jednostki ludzkie są wtórne względem więzi społecznych, w których uczestniczą. Jeśli jednostki rozpuszczone są *faktycznie*, w kapitalistycznym społeczeństwie, w anonimowych siłach życia zbiorowego, to jest to, wedle Marksa, powód do krytyki tego społeczeństwa, nie zaś okazja do twierdzenia, że tak musi być zawsze. Socjalizm obiecywał nam wszakże, wedle Marksa, powrót do indywidualności, która będzie świadomie traktować własne siły jako siły społeczne; lecz chodziło właśnie o przezwyciężenie ano-

nimowego charakteru życia indywidualnego, do którego spycha osobników ludzkich „alienacja", to jest usamodzielnienie się procesów społecznych i ich niezależność względem „rzeczywistych osobników". Krytyka fetyszyzmu towarowego ma więc sens odwrotny, niż Adler przypuszczał.

Co więcej, interpretacja celowościowego charakteru zjawisk społecznych i krytyka neokantystów przeprowadzone są u Adlera w taki sposób, iż nie wiadomo zgoła, w którym punkcie miałby się on oddalać od czysto naturalistycznej interpretacji społeczeństwa – tej właśnie, przeciwko której nieustannie protestuje. Jeśli – zgodnie z jego wywodem – zjawiska społeczne podlegają tak samo determinizmowi powszechnemu, jak wszelkie inne, zaś swoistość ich zasadza się na tym, że są przez ludzi przeżywane i że występują jako ich celowe zachowania, to mamy tu stwierdzenie, na które zgodzi się każdy, najbardziej nieugięty „mechanicysta". Nie było przecież nikogo, kto by przeczył temu, że ludzie przeżywają wydarzenia, w których uczestniczą i że w zachowaniach swoich powodują się różnymi motywacjami, dążą do realizacji rozmaitych wartości itd. Radykalny determinista twierdzi tylko, że okoliczność ta w niczym nie zmienia faktu, że owe motywacje, dążenia i przeżycia ludzi są tak samo jednoznacznie uwarunkowane, jak wszelkie inne zdarzenia – a to właśnie Adler zdaje się twierdzić. W takim razie jego powiedzenie, że w świecie ludzkim przyczynowość występuje „poprzez" celowe działania ludzkie, nie wykracza w niczym poza najbardziej „mechanistyczne" interpretacje.

7. *Adler: krytyka materializmu i dialektyka*

Jest widoczne, że z punktu widzenia Engelsowskiego schematu Adler podpada pod miano „idealisty", przynajmniej w takim sensie, w jakim Kant pod nie podpada (przedmiot poznania jest ukonstytuowany w akcie poznania: świadomość transcendentalna wyprzedza naturę taką, o jakiej możemy z sensem mówić; kategoria „materii" jest absurdalna).

We wszystkich swoich rozprawach filozoficznych powtarzał Adler niezmiennie tę samą myśl: teoria Marksa jest naukową rekonstrukcją zjawisk społecznych i jest tak samo ontologicznie neutralna (albo, jak powiada, „pozytywistyczna"), jak wszelka nauka. Żadna materialistyczna metafizyka nie należy do jej przesłanek. Skądinąd zaś metafizyka ta jest nie do utrzymania. W *Podręczniku materialistycznego pojmowania dziejów* znajdujemy bodaj najbardziej rozwiniętą krytykę filozofii materialistycznej. Krytyka ta w głównych punktach właściwie odtwarza argumentację Fichtego. Wyprowadzenie świadomości z „ruchu fizycznego" jest niepodobieństwem, gdyż sam ruch fizyczny nie jest nam dany inaczej aniżeli jako treść świadomości. Chodzi o to, że nie możemy w ogóle rozpoczynać filozofii od pytania o „prymat" natury czy ducha, od kiedy Kant nauczył nas, że rozum nie może wyrokować o świecie, dopóki nie zbada własnych uprawnień do takiego wyrokowania. Wolno nam zaczynać tylko od pytania krytycznego, to jest pytania o samą możliwość i wiarygodność aktu poznawczego. Jeśli jednak stawiamy to pytanie wolni od uprzedzeń metafizycznych, przekonujemy się wnet, że wszelkie pojęcie rze-

czywistości, jakie możemy sensownie wytworzyć, odnosi się do rzeczywistości pojęciowo skonstruowanej; a z żadnych faktów doświadczenia nie sposób wydedukować czegoś takiego, jak „rzecz sama w sobie". W tym sensie można powiedzieć, że wszystko jest świadomością, co nie oznacza wszelako, że wszystko jest treścią empirycznego *„Ego"*; przeciwnie, akty poznawcze *Ego* kierują się ku rzeczywistości wspólnej wszystkim ludziom, gdyż *Ego* uczestniczy w świadomości transcendentalnej i samo jest tylko formą jej aktywności. Przy tej okazji rozprawia się Adler także z materializmem Lenina, który usiłuje obalić idealizm powiedzeniem, że świat istniał przed człowiekiem, a więc przed pojawieniem się świadomości, oraz, że świadomość jest funkcją mózgu, który jest fizycznym przedmiotem. Są to argumenty naiwne i bezkrytyczne, replikuje Adler. Istnienie świata „przed" świadomością nie jest dane inaczej aniżeli w postaci pewnej treści świadomości i podobnie mózg nie jest nam znany jako producent naszej świadomości, ale także pośrednio, z udziałem świadomości samej. Co do tak zwanej „teorii odbicia", to opiera się ona na trywialnym *petitio principii*; najpierw określa wrażenia jako „odbicie" świata, a następnie wnioskuje, że skoro tak jest, to musi istnieć „odbijany" świat. Lecz żeby wrażenia w ten sposób z góry definiować, wiedza o istnieniu świata musi być uprzednio założona.

W gruncie rzeczy argumentacja Adlera jest powtórzeniem tradycyjnych wątków niemieckiego idealizmu i nowości nie wnosi. Sprowadza się do rozumowania: świat, „dany" świadomości jako świat całkowicie od świadomości niezależny i świadomości nie zakładający, byłby światem, który jest „dany", lecz właśnie „dany" nie jest; jest przeto pojęciem wewnętrznie sprzecznym, albo pojęciem, które pretenduje do tego, iż pojęciem nie jest.

Wydaje się, że Adler, za interpretacją Marburczyków, odrzuca w ogólności kategorię „rzeczy samej w sobie" jako zbyteczną i niezrozumiałą; że świadomość obejmuje „wszystko", wydaje mu się w gruncie rzeczy tautologią: cokolwiek *wiemy* o świecie, wiemy o nim jako o przedmiocie tejże wiedzy; stanowisko krytyczne w tym, Fichteańskim raczej niż Kantowskim rozumieniu, redukuje się do powiedzenia, że świat jest korelatem sądów o świecie, których zbiór nazywa się świadomością w ogóle. Pytanie „skąd pochodzą treści świadomości?" odrzuca Adler *explicite* jako bezsensowne, ponieważ właśnie świadomość to tyle co „wszystko".

Nie jest zresztą konsekwentny w swojej transcendentalistycznej orientacji. Z jednej strony, podobnie jak Cohen i Natorp, uważa świadomość transcendentalną za autonomiczny świat „prawdy", do którego rzeczywistość jest zrelatywizowana, świat, który, by istnieć, albo raczej (skoro „istnienie" jest tylko predykatem sądu, a świadomość w ogóle nie ma być czymś w rodzaju platońskiego królestwa idei i skoro jej status ontologiczny nie może być nawet przedmiotem pytania), by „być ważny", nie zakłada wcale empirycznych ludzi. Z drugiej strony, posługuje się nieraz pojęciem „świadomości gatunkowej", którą ze świadomością transcendentalną utożsamia. Lecz świadomość gatunkowa zakłada wyróżniony w świecie byt ludzki i nie może pretendować do ważności bezwzględnej. Myśl Adlera oscyluje przeto między antropologi-

cznym relatywizmem a transcendentalizmem w sensie właściwym. Stanowisko antropologiczne wystarcza mu o tyle, o ile chce (a o to mu chodzi najczęściej) wykazać (czy raczej oświadczyć), że wspólnota ludzka i jedność gatunku ugruntowane są epistemologicznie, gdyż wszyscy ludzie uczestniczą w tej samej bezosobowej formie ducha. Natomiast nie wystarcza ono, kiedy chodzi ponadto o zapewnienie, iż mamy podstawy do tego, aby wiedzy naszej przypisywać (w pewnym zakresie przynajmniej) ważność bezwzględną i uniwersalną; do tego służy świat prawd koniecznych, których konieczność nie zależy od ludzkiej, empirycznej aktywności myślowej. Są to jednak dwa zupełnie różne zadania: usprawiedliwić humanistyczną wiarę w jedność ludzkości oraz usprawiedliwić roszczenia ludzkiej wiedzy do pewności. Oba te zadania mają być jednak, w filozofii Adlera, rozwiązane za pomocą jednego pojęcia świadomości transcendentalnej, co prowadzi czasem do konfuzji. Stąd pochodzą również dwa (nigdzie wyraźnie przez Adlera nie odróżnione) wspomniane już znaczenia pojęcia „socjalnego *a priori*": z jednej strony owo *a priori* jest zbiorem kategorii nieempirycznych, swoiście stosowalnych do opisu zjawisk społecznych, z drugiej strony – tym zasobem treści każdej świadomości jednostkowej, w których świadomość ta odkrywa własną przynależność do gatunku ludzkiego oraz możność komunikacji z innymi.

Konfuzja ta przenosi się na interpretację Marksa. Marksizm jest teorią, która daje podstawy dla wiary w doskonałą jedność ludzi (na czym właśnie socjalizm polega) i zarazem metodą wykrywania prawd uniwersalnie ważnych o zjawiskach społecznych. Obie te cechy marksizmu nie są, oczywiście, w kolizji ze sobą, lecz często nie jest jasne w wywodach Adlera, do której z nich odnosi się jego argumentacja.

Adler zasługuje na wyróżnione miejsce w dziejach marksizmu przez to, między innymi, że należał do nielicznych, którzy próbowali przywrócić marksizmowi dialektykę w Heglowskim sensie słowa, to jest dialektykę jako opis nieustannej gry między myślą o bycie i bytem samym, i nie zadowalali się dialektyką w znaczeniu Engelsa i Plechanowa. Ta ostatnia polegała na mnożeniu przykładów mających pokazać, że w tej lub owej dziedzinie rzeczywistości „zmiany ilościowe prowadzą do jakościowych" albo „rozwój dokonuje się przez walkę przeciwieństw". Sposób, w jaki Adler wyłożył zasady dialektyki, był jednak wybitnie abstrakcyjny i zupełnie pozbawiony odniesienia do realnych problemów nauk społecznych. Książka *Marxistische Probleme*, w której szczególnie się sprawami dialektyki zajmował, nie wywarła zresztą żadnego wpływu na ewolucję marksizmu w duchu powrotu do Heglowskich źródeł.

Wedle Adlera, myślenie dialektyczne jest samo dla siebie przedmiotem. W ruchu dialektycznym wszelkie pojęcia rozumiane są przez odniesienie do swoich przeciwieństw, lecz nie przez zwykłe zestawianie gotowych treści pojęciowych, ale przez „ruch", mocą którego każda treść ostatecznie zmierza ku samozniesieniu. Myślenie nasze nigdy nie ogarnia całości bytu, lecz wydobywa tylko pewne jego strony czy jakości; świadomość jednak zna własną ograniczoność i usiłuje ją przezwyciężyć, odnosząc własne treści do całości konkretnej (*Totalität*), która z kolei wypowiedzieć się nie daje. Myśl znajduje się tedy

w stanie nieustannego napięcia i musi każdy swój wynik natychmiast przezwyciężać zmierzając do (nieosiągalnej efektywnie) samotożsamości, która byłaby zarazem tożsamością z przedmiotem. Ale ruch myśli nie jest ruchem rzeczy: rzeczywistość możemy nazwać dialektyczną tylko jako rzeczywistość pomyślaną, nie zaś „samą w sobie". Nie wiadomo, w jaki sposób zresztą Adler może wprowadzić to rozróżnienie, skoro nie mamy do czynienia, jego zdaniem, z inną rzeczywistością, jak pomyślaną właśnie. Toteż później, jak się wydaje, zrezygnował on z krytyki „dialektyki natury", doszedłszy do wniosku, że natura, która jest wszakże przez myśl objęta, jest tak samo „dialektyczna", jak myśl sama.

8. *Adler: świadomość i byt społeczny*

Adler, jak była o tym mowa, uważa się za wiernego wyznawcę Marksowskiej filozofii dziejów, odrzuca jednak nazwę „materializm historyczny", która polega na nieporozumieniu i której sens był czysto polemiczny. Powtarza wszystkie obiegowe interpretacje, które miały obronić marksizm przed zarzutem, iż „nie uwzględnia" celowej działalności ludzkiej, iż uważa, że rozwój społeczny dokonuje się „poza ludźmi" itd. Powtarza, że przyczynowe wyjaśnienie zjawisk społecznych nie kłóci się wcale z obecnością ludzkiej woli. Nie zauważa, że pytanie nie na tym polega, czy ludzie działają w sposób umotywowany, ale na tym, czy ich motywacje są w sposób jednoznaczny wyznaczone przez warunki i że zarzut, wedle którego historia po marksistowsku pojęta odbywa się „poza ludźmi", godzi w tezę determinizmu historycznego, nie zaś w absurdalną tezę, wedle której ludzie w zachowaniu nie różnią się niczym od kamieni. Podobnie jak prawie wszyscy marksiści, nie potrafi w tej sprawie zartykułować wyraźnie kwestii: powtarza, że marksizm nie jest „fatalizmem", gdyż uznaje ludzką inicjatywę i zarazem, że nauka musi wszystkie procesy społeczne uważać za przyczynowo zdeterminowane. Jest to wyjaśnienie bardzo słabe, jeśli bowiem „inicjatywa" ludzka w dziejach jest określona warunkami, wówczas jest ona tylko jedną z licznych form przyczynowości powszechnej i obiekcja, że ludzie są „tylko narzędziem" anonimowego procesu, nie zostaje odparta. Jeśli zaś determinacji takiej nie ma, wówczas, stanowisko deterministyczne i wiara w „prawa dziejowe" nie dają się ocalić.

Jednakże tym, co dla Adlera swoiste, nie są ogólnikowe i pozbawione siły analitycznej uwagi o „ludziach, którzy sami robią historię". Jego interpretacja materializmu historycznego wyróżnia się przez próbę generalnego zakwestionowania tradycyjnej dystynkcji między „materialnymi" i „duchowymi" składnikami procesów historycznych. Pospolity błąd literatury marksistowskiej polega, jego zdaniem, na tym, iż przeciwstawia się bezduszne jakoby „siły wytwórcze" i „stosunki produkcji" – uduchowionej „nadbudowie". Jasne jest jednak, że stosunki produkcji są to zespoły świadomych zachowań ludzkich, a więc rzeczywistość, która nie jest mniej uduchowiona aniżeli nadbudowa. Również siły wytwórcze, jeśli nie są traktowane jako martwe obiekty, ale jako

składniki procesów społecznych, zakładają świadomość ludzi zarówno jako tych, którzy wytwarzają narzędzia, jak i tych, którzy się nimi posługują. Nie ma żadnych „czynników" w życiu społecznym, które byłyby „martwą materią" i same z siebie zmieniały się lub rozwijały. Technika i zjawiska ekonomiczne są w równej mierze zjawiskami ducha, co ideologia. Marks bynajmniej nie uważa „nadbudowy" za bierny refleks „rzeczowych" stosunków ani nie odbiera samodzielności jej składnikom – religii, prawu, nauce. Świadomość określona jest wszakże przez byt „społeczny", nie zaś „materialny", a „społeczny" to z konieczności „duchowy". Stosunkami ekonomicznymi nazywamy po prostu zjawiska duchowe „na najniższym stopniu" danej fazy więzi społecznej, to jest te, które są „bezpośrednio związane" z produkcją i reprodukcją bytu ludzkiego.

Ostatecznie nie jest jasne, co właściwie jeszcze pozostaje z materializmu historycznego po takiej interpretacji. Wydaje się, że w świetle rozważań Adlera odróżnienie, w zjawiskach społecznych, „form świadomości" od „obiektywnych" procesów traci w ogóle sens; tym samym jednak traci sens podstawowa myśl materialistycznego pojmowania dziejów. Adler usiłuje jednak zapewniać, że Marks miał na myśli nie co innego, jak taką właśnie interpretację, wedle której ostatecznie duch ludzki jest siłą napędową historii. Sposób, w jaki cytuje Marksa na poparcie swojej teorii bywa też rażąco naciągnięty: „Jeśli nie zapominamy o słowach Marksa «Dla mnie to, co idealne jest tym, co materialne przekształconym w ludzkiej głowie», to wiemy już i nie możemy przeoczyć, iż nie ma takiej przyczynowości ekonomicznej, która nie dokonywałaby się zarazem w ludzkiej głowie" (*Die Staatsauffassung...*, str. 163). Lecz łatwo zauważyć, że Marks w cytowanych słowach bynajmniej nie mówi tego, co mu Adler wmawia; nie twierdzi wcale, że wszystkie zjawiska ekonomiczne „dokonują się w ludzkiej głowie", lecz, że to co się w ludzkiej głowie dokonuje, daje się ekonomicznie wyjaśnić. W rezultacie takich zabiegów Marks jest nie do poznania zniekształcony.

9. *Byt i powinność*

W kwestiach odnoszących się do etyki i możliwości jej filozoficznego ugruntowania Adler powtarza na swój sposób argumenty, które były dobrem wspólnym wszystkich neokantystów i z tego punktu widzenia krytykuje naturalizm Kautsky'ego. Jeśli wszystkie procesy historyczne są zdeterminowane niezależnie od ludzkiej woli, to etyka jest do niczego niepotrzebna. Powiedzenie, iż „powinienem" to lub owo uczynić, nie ma w ogóle sensu, jeśli cokolwiek czynię, czynię pod przymusem niezależnych ode mnie okoliczności. Natura, w rzeczy samej, nie zna dobra i zła i żadne badanie empiryczne nie wykryje w niej tego odróżnienia. Dlatego też marksizm jako teoria zjawisk społecznych jest pod względem moralnym neutralny. Jednakże jako ludzie obdarzeni świadomością i wolą nie możemy się obejść bez pytania „co powinniśmy czynić?" i „co jest dobrem?", w czym wszelako nie pomaga nam wiedza o tym „co za

dobro lub za powinność uchodzi". Socjalizm nie może być ujęty tylko jako wynik „naturalnego" rozwoju zjawisk, gdyż, jeśli jest takim wynikiem, to nie można stąd wnosić jeszcze, że powinniśmy uczestniczyć w jego dojrzewaniu albo że mamy go traktować jako cel czy ideał. Słowem – oceny moralne są niewywodliwe z żadnych twierdzeń natury biologicznej czy historycznej. Jeśli oceny moralne mają być ugruntowane, może się to stać tylko przy uznaniu ludzkiej woli za zdolność do samookreślenia, która nie jest żadną formą naturalnej energii i która autonomicznie (tj. bez powoływania się na względy biologiczne, utylitarne czy religijne) tworzy zasady powinności.

W *Marxistische Probleme* i innych rozprawach pisanych przed wojną światową Adler występował w kwestiach etycznych jako typowy neokantysta. W artykule o stosunku marksizmu do klasycznej filozofii niemieckiej z 1922 roku krytykuje jednak kantystów, którzy twierdzą, że socjalizm należy ugruntować etycznie, nie tylko historycznie – a więc to samo, co właśnie Adler niedawno sam głosił. Krytyka ta jednak jest nadzwyczaj wątła. Adler powiada, że ugruntowaniem socjalizmu, wedle Marksa, są czysto empiryczne badania nad przyczynowymi łańcuchami dziejów i że konieczność historyczna socjalizmu „zbiega się" z jego moralną wartością. Zbieżność ta z kolei ukazuje się w pojęciu „człowieka uspołecznionego", którego warunki społeczne popychają ku urzeczywistnieniu tego właśnie; co on sam uważa za moralne. Jest rzeczą osobliwą, że Adler nie zauważa, iż wywód ten pomija główny zarzut kantystów – ten właśnie, który on sam kilkakrotnie przeciw Kautsky'emu podnosił; skąd mianowicie „człowiek uspołeczniony" miałby wiedzieć, co jest złe, a co dobre, w szczególności zaś – w jaki sposób mógłby swoje przeświadczenia etyczne ugruntować?

Bauer również wypowiadał się w kwestiach etycznych w tym samym duchu. W artykule *Marxismus und Ethik* z 1905 roku zastanawia się nad sytuacją bezrobotnego, któremu proponują zajęcie łamistrajka i któremu należy wytłumaczyć, dlaczego takie zajęcie jest niegodziwe. Bezrobotny uznaje, że jego interesy w ogólności zbiegają się z interesami całego proletariatu, lecz nalega na to, że w tym szczególnym przypadku zachodzi konflikt i nie wiadomo dlaczego miałby on poświęcić swój osobisty interes na rzecz solidarności klasowej. W istocie – wywodzi Bauer – nie ma to pytanie odpowiedzi naukowej, gdyż nauka ocen moralnych nie wypowiada. Marksizm właśnie tym się różni od Heglowskiego idealizmu, że nie utożsamia „naturalnej" konieczności z powinnością ducha, gdyż nie traktuje natury jako sposobu przejawiania się idei. Tym samym nie może odpowiadać na pytania moralne odwołując się do przyrodzonych konieczności, ale wymaga osobnych zasad, które uzasadniają ważność sądów wartościujących. Filozofia Kanta zasadę taką sformułowała w postaci formalnego imperatywu kategorycznego, który nie mówi wprost, co powinniśmy czynić, ale daje kryterium osądzające każdą materialną regułę moralną jako dobrą lub złą. Etyka Kantowska nie kłóci się bynajmniej z marksizmem, ale uzupełnia go o niezbędny wszystkim ludziom fundament moralny. Na podstawie Kantowskiego imperatywu możemy wykazać, że proletariusz solidarnie walczący o interesy swej klasy nie jest w tej samej sytuacji moralnej,

co łamistrajk – podczas gdy nie można tego wykazać, jeśli moralność nie miałaby innej podstawy niż czysto utylitarna. Jeśli chcę wiedzieć nie tylko, która z walczących klas ma lepsze szanse historycznego zwycięstwa, ale ponadto – po której stronie miałbym własną wolę zaangażować – doktryna Marksa nie może sama pytania rozstrzygnąć. Nie tylko nie jest prawdą – jak twierdzą ortodoksi – że Kantowska filozofia moralna prowadzi do solidaryzmu klasowego (jako że formułuje reguły uniwersalne, nie związane z klasowym interesem), ale przeciwnie, ona właśnie pozwala odróżnić pod względem moralnym interes burżuazji i interes proletariatu i wyjaśnić, dlaczego mamy obowiązek opowiedzieć się za tym drugim: proletariat reprezentuje bowiem, w swoim interesie partykularnym, interes ogólnoludzki i nie byłoby powodu stawać po jego stronie w innym wypadku. Że tak jest – wiemy o tym z analiz Marksa, toteż etyka Kanta nie może nam zastąpić wiedzy historycznej i ekonomicznej niezbędnej dla rozstrzygnięć moralnych; ale również sama ta wiedza do rozstrzygnięć nie wystarcza.

Wydaje się, że Bauer zmienił z czasem swój stosunek do Kanta i neokantyzmu. We wspomnianej już rozprawie *Das Welbild des Kapitalismus* oraz w artykule o Adlerze z 1937 roku traktuje neokantyzm jako wyraz reakcji filozoficznej, odpowiadającej, w dziedzinie kultury, polityce burżuazji epoki Bismarckowskiej. Klęska liberalizmu była zarazem końcem materializmu burżuazyjnego w Niemczech i wyraziła się w filozofii jako neokantyzm i empiriokrytycyzm. Inteligencja burżuazyjna chciała mianowicie zdobyć proletariat dla sojuszu z liberałami, stąd jej ideologowie podkreślali zasługi i wartość dzieła Marksa, ale zarazem interpretowali go w taki sposób, by wyrugować zeń treść rewolucyjną i zredukować socjalizm do czysto moralnego postulatu. Bauer podejmuje więc krytykę kantyzmu z tego samego stanowiska, które uprzednio zwalczał był u ortodoksów – nie podejmując jednak polemiki z własnymi argumentami, którymi przedtem w tychże ortodoksów godził.

10. Państwo, demokracja, dyktatura

W pojmowaniu celów walki politycznej proletariatu austromarksiści różnili się między sobą bardziej niż w kwestiach filozoficznych. W szczególności Renner zajmował w tej sprawie punkt widzenia bliski Bernsteinowskiemu, a w niemieckiej socjaldemokracji w ogólności żywy, między innymi pod wpływem tradycji Lassalle'owskiej. Wedle Rennera (myśl ta jest podkreślana zwłaszcza w artykułach pisanych w czasie wojny i później) właśnie ewolucja kapitalizmu w kierunku imperialistycznym spowodowała takie zmiany w funkcjach państwa, które dają klasie robotniczej szanse wykorzystania istniejącej maszyny państwowej dla przeobrażeń socjalistycznych. Marks, rozważając kwestię państwa, miał na myśli kapitalizm liberalny, w którym organizacja państwowa powstrzymuje się od interwencji w sferę produkcji i handlu. Epoka imperializmu całkowicie ten stan rzeczy zmieniła. Państwo stało się

samo potężnym instrumentem koncentracji kapitału, a tym samym kapitał przybrał charakter „narodowy" w stopniu o wiele większym i utracił swój kosmopolityczny charakter. Interwencjonizm państwowy ogarnia coraz nowe dziedziny życia gospodarczego, a jest to proces nieodwracalny. Burżuazja w imię własnego interesu zmuszona jest w rosnących rozmiarach wprowadzać zasady centralnej kontroli w funkcjonowaniu przemysłu, bankowości i handlu. Z drugiej strony nacisk klasy robotniczej zmusił państwo do rozszerzania usług i świadczeń socjalnych. Rynek pracy zdominowany jest – dzięki organizacjom klasowym – przez robotnika zbiorowego, który potrafi wymuszać liczne ustępstwa ze strony kapitału – nie tylko w sensie doraźnych podwyżek płac, ale także w sensie trwałych instytucji zabezpieczenia społecznego. Nie można więc twierdzić, że państwo w społeczeństwie kapitalistycznym nie jest nigdy zdolne funkcjonować w interesie proletariatu. Doświadczenie pokazuje coś wręcz przeciwnego. Należy się spodziewać, że własność prywatna w coraz większym stopniu przybierać będzie charakter publiczny, a wpływ klasy robotniczej na jego instytucje będzie wzrastał. Tym samym nie jest już prawdą, że robotnicy są zainteresowani w osłabianiu i niszczeniu państwa, przeciwnie, mogą oni użyć państwa jako dźwigni przemian socjalistycznych, a więc zadaniem ich jest również dbać o siłę i sprawność organizacji państwowej. Wynikają z tej analizy, oczywiście, ogólne zalecenia reformistycznej drogi do socjalizmu; Renner zakłada, że rozwój socjalistycznego społeczeństwa będzie się dokonywał równolegle do rosnącego wpływu robotników na instytucje państwowe, a proletariat coraz skuteczniej zmuszał będzie kapitał, by pełnił funkcje publiczne.

Ani Bauer, ani Adler nie podzielali wszelako tego optymizmu. Bauer powiadał wprawdzie, że formuła, wedle której państwo jest zawsze organem burżuazji i podporządkowane jest bez reszty jej interesom, jest nie do przyjęcia i zresztą sprzeciwia się licznym uwagom samego Marksa (na przykład o okresach współrządzenia arystokracji i burżuazji albo o momentach, w których państwo staje się siłą autonomiczną w wyniku równowagi sił w walce klasowej). Marksistowska teoria nie wyklucza wcale możliwości, iż proletariat i burżuazja mogą dzielić władzę państwową, przez co jednak antagonizm tych klas bynajmniej się nie zmniejsza; tak właśnie rzecz się miała w Austrii po upadku monarchii. Ale tam, gdzie burżuazyjna własność jest zagrożona, burżuazja woli zrezygnować z władzy politycznej i oddać ją w ręce dyktatorów, jeśli za tę cenę potrafi uchronić swoje ekonomiczne przywileje. Faszyzm jest taką właśnie sytuacją. Innymi słowy – Bauer, jak się wydaje, nie uważa wprawdzie, by „zniszczenie istniejącej machiny państwowej" było warunkiem przejęcia władzy przez proletariat, ale nie wierzy też w to, by socjalizm mógł się organicznie rozwinąć z istniejącego państwa drogą wywalczania stopniowych ustępstw od burżuazji.

Adler w tych kwestiach jest najbliższy tradycyjnej doktrynie rewolucyjnych marksistów. Swoje poglądy na państwo zebrał on we wspomnianym już dziele *Die Staatsauffassung des Marxismus*. Punktem wyjścia tej książki jest krytyka dzieła Hansa Kelsena *Sozialismus und Staat* (1920); Kelsen atako-

wał w nim marksizm jako anarchistyczną utopię i dowodził, że ideał zniesienia państwa jest w ogólności niewykonalny; prawo jest zawsze organizacją przymusu względem jednostek, ale niekoniecznie jest to przymus mający na celu utrzymanie wyzysku ekonomicznego. Myśl, że przymus prawny mógłby zostać zniesiony, zakłada niebywałą zmianę moralną ludzi, której nie ma żadnego powodu oczekiwać. Nie ma wyboru między państwem a społeczeństwem bezpaństwowym, jest natomiast wybór między demokracją a dyktaturą.

Wywody te Adler zaatakował we wszystkich punktach, w oparciu o klasyczną teorię marksistowską. Jego zdaniem państwo pełni także inne funkcje, oprócz ucisku klasowego, ale nie są one istotne ani znamienne. Państwo jest historyczną formą społeczeństwa ludzkiego, charakterystyczną dla wszystkich epok zdominowanych przez antagonizmy klasowe. Ściślej – w społeczeństwach, które nie wytworzyły jeszcze podziału klasowego, państwo i społeczeństwo są tym samym: później dopiero państwo oddziela się od społeczeństwa i staje się instrumentem partykularnych interesów klas uprzywilejowanych.

Szczególną formą państwa jest demokracja polityczna z jej instytucjami parlamentarnymi, głosowaniem powszechnym i wolnościami obywatelskimi. Demokracja polityczna nie tylko nie jest przeciwieństwem dyktatury klasowej, ale przeciwnie, dyktaturę taką zakłada. Państwo burżuazyjne to tyle, co dyktatura burżuazji – polityczna demokracja jest sposobem organizacji tej dyktatury. Demokracja polityczna nie może stworzyć równości ekonomicznej ani usunąć antagonizmów społecznych. Jej zasadą jest wola większości – a więc zasada, która zakłada konflikty interesów.

Przeciwieństwem demokracji politycznej jest demokracja socjalna (odróżnienie to można było zresztą spotkać w literaturze anarchistycznej, na którą po części Adler się powołuje, zaznaczając, że socjaliści nie różnią się od anarchistów co do celu ostatecznego, różniąc się wszelako co do metod jego osiągnięcia). Socjalna, a więc „prawdziwa" demokracja (zgodnie ze swym nastawieniem transcendentalistycznym Adler wierzy, że jest jakieś „obiektywnie prawdziwe" pojęcie demokracji zgodne z naturą ludzką) jest tym samym, co socjalizm. Zakłada ona jedność społeczeństwa przynajmniej w tym sensie, że podstawowe przeciwieństwa interesów, związane z podziałem klasowym przestaną w niej istnieć. W tym sensie oznacza ona zniesienie państwa: państwo jako organizacja klasowa przestanie istnieć, bo przestaną w ogóle istnieć partykularne interesy; pozostaną różne formy organizacji niezbędne dla życia społecznego, ale nie będzie biurokracji wyobcowanej w stosunku do społeczeństwa. Państwo budowane będzie od dołu, poczynając od niewielkich zrzeszeń lokalnych i produkcyjnych. W ogólności obecna tendencja centralizacyjna jest przejściowa: przyszły ustrój będzie federacją czy też zbiorem korporacji powiązanych tylko jednością celów i interesów.

Dyktatura proletariatu jest niezbędnym etapem w marszu ku takiemu społeczeństwu, ale nie jest bynajmniej równoznaczna z demokracją socjalną. Przeciwnie, dyktatura proletariatu, podobnie jak dyktatura burżuazji w

obecnych państwach, zakłada demokrację polityczną, a więc panowanie większości. Dyktatura proletariatu jest formą przejściową, w której społeczeństwo nie osiągnęło jeszcze upragnionej jedności, lecz rozdarte jest między konflikty partykularnych interesów i wymaga państwa jako mediatora oraz wymaga organizacji politycznych, to jest partii, reprezentujących owe rozbieżne interesy. Partia jednakże jest także formacją przejściową i musi zaniknąć z chwilą, gdy zanika podział klasowy.

Przejście od obecnej formy demokracji politycznej do demokratycznej dyktatury proletariatu wymaga rewolucji; Adler zastrzega się jednak, że rewolucja nie jest nieuchronnie związana z przemocą: czy może lub nie może dokonać się drogą pokojową, bez łamania istniejącego prawa, jest to rzecz uboczna, a nikt nie może z góry przesądzić szczegółów przyszłego rozwoju. Opowiada się jednak przeciwko reformizmowi pojętemu jako wiara, iż socjalizm może być zrealizowany w drodze stopniowych, organicznych przemian. Nie, różnica między kapitalizmem i socjalizmem jest „jakościowa", jeden nie może wyrosnąć z drugiego w drodze naturalnego dojrzewania. Socjaliści popierają reformy i walczą o nie, ale zawsze świadomi są, że reformy nie są cząstkowym urzeczywistnieniem socjalizmu, lecz tylko środkami przygotowania rewolucji.

We wszystkich tych rozważaniach Adler jest bardzo bliski niemieckiej ortodoksji i jej pojmowaniu marksizmu. Dzieli z nią także niezmiernie silną wiarę, że socjalizm zakłada całkowite usunięcie konfliktów interesów i że wolność socjalistyczna nie wymaga instytucji gwarantujących przewagę większości, gdyż jest to wolność „prawdziwa", a więc oparta na „zasadzie uniwersalizmu"; jest to ideał Rousseau'a – nie wola większości, ale wola powszechna ma rządzić. Adler nie wyjaśnia, w jaki sposób „wola powszechna" może się wyrażać bez instytucji przedstawicielskich, które, jak należy sądzić, staną się w ogóle zbyteczne. Poprzestaje na oznajmieniu, że socjaliści uważają istotnie – wbrew Kelsenowi – że ludzie mogą się zmieniać na lepsze i że z chwilą, gdy znikną sprzeczności interesów klasowych, wychowanie socjalistyczne wydobędzie z nich naturalną wolę solidarności, która bez przymusu zapewni bezkonfliktowy ład.

Adler wierzy bowiem, że socjalizm jest nie tylko ideałem harmonijnego społeczeństwa i nie tylko koniecznością dziejową, ale także uzgodnieniem empirycznego życia zbiorowego z wymogami „natury ludzkiej", z ową transcendentalnie ugruntowaną jednością człowieczeństwa, której wszakże zrealizować efektywnie niepodobna, dopóki podział klasowy rodzi nierówność i ucisk. Jest w zgodzie nie tylko z Rousseau, ale i z Fichtem, gdy wierzy, że można przywrócić człowiekowi jego „autentyczną" istotę i uczynić człowieka tym, czym on *jest* (a nie po prostu tym, czym chciałby być, lub czym być musi na mocy „praw dziejowych"). Filozofia jego zakłada przeto – tym razem w zgodzie z Marksem a w niezgodzie z ortodoksami II Międzynarodówki – ów szczególny rodzaj rzeczywistości, która już jakoś istnieje, chociaż jest empirycznie niedostrzegalna i która stanowi niejako entelechię albo „prawdę" człowieczeństwa, zbiór imperatywnych wymagań natury ludzkiej,

nieuchronnie pchających proces dziejowy w kierunku uzgodnienia ludzkiej istoty z ludzkim historycznym istnieniem. Cała myśl Adlera krąży nieustannie wokół tych dwóch, ściśle skorelowanych pojęć: jedność ludzkości jako transcendentalna konstytucja świadomości i jedność ludzkości jako efektywny stan rzeczy, ku któremu zmierza ruch socjalistyczny.

Adler zastrzega się wprawdzie, że przyszła wspólnota nie zniesie zapewne wszystkich napięć ani nie zniszczy źródeł rozwoju; ponieważ jednak panować będzie powszechna solidarność, a od trosk materialnych będziemy uwolnieni, tedy spodziewać się należy, że ludzie z o wiele większym zapałem zajmować się będą sprawami sztuki, metafizyki, religii: na tym polu rozgorzeją, być może, nowe konflikty, które wszakże nie będą zakłócać solidarności zasadniczej. Pod tym względem Adler także był zgodny ze stereotypami powszechnymi wśród marksistów: wierzył w zbawienie totalne ludzkości i w ład bezkonfliktowy, oparty na samej świadomości moralnej jego uczestników.

Nie są też słuszne, zdaniem Adlera, obiekcje socjologów – Maxa Webera i nade wszystko Roberta Michelsa – wedle których wszelka demokracja nieuchronnie, właśnie przez to, że jest systemem przedstawicielskim, ma tendencję do wyłaniania biurokracji, która z czasem usamodzielnia się w stosunku do tych, których ma w założeniu reprezentować i staje się władcą, nie zaś sługą wyborców. Michels w szczególności w swoim klasycznym dziele *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (1914) wykazywał, na podstawie szczegółowej analizy funkcjonowania partii politycznych, a zwłaszcza socjaldemokracji, że wyłanianie się i autonomizacja aparatów politycznych stanowi nieunikniony rezultat procesu demokratycznego w partiach, że więc demokracja popada z konieczności w sprzeczność wewnętrzną, albo, innymi słowy, że demokracja doskonała jest zasadniczo niemożliwa. Funkcjonowanie partii dla celów, do których została powołana, powoduje powstawanie zawodowej maszyny politycznej: jest ona prawie nieusuwalna i prawie zawsze narzucać może swoją wolę wyborcom bez gwałcenia zasad systemu przedstawicielskiego, a zarazem wytwarza swoje własne, zawodowe czy klikowe interesy. Można liczyć na to, że w przyszłości tendencje oligarchiczne w organizmach demokratycznych będą spotykały się z większym oporem mas niż dzisiaj, nie można jednak zapobiec temu, iż tendencje takie będą istnieć i odradzać się zawsze, jako że związane są z samą naturą organizacji społecznej.

Adler to „prawo oligarchii" odrzuca. Wyłanianie się usamodzielnionych aparatów jest nieuchronne, zarówno w partiach politycznych, jak w państwie, w warunkach demokracji politycznej; dlatego żadna partia, w szczególności również partia robotnicza, nie jest wolna od tego zagrożenia. Jednak w demokracji socjalnej można temu zapobiec – zarówno przez wychowanie społeczeństwa, jak przez system zdecentralizowanej budowy państwa. Dlatego Adler ze szczególnym uznaniem odnosił się do rad robotniczych jako instytucji bezpośredniej kontroli producentów nad procesami gospodarczymi. Stąd również jego ostra krytyka Lenina i państwa sowieckiego. Bol-

szewicy bynajmniej nie ustanowili, jak powiada, dyktatury proletariatu. Ich system jest dyktaturą partii nad proletariatem i całym społeczeństwem, terrorystycznym panowaniem mniejszości, które nie ma wiele wspólnego z przewidywaniami Marksa (dyktatura proletariatu w sensie Marksa zakłada panowanie całej klasy proletariatu w warunkach demokracji politycznej). Adler atakuje więc bolszewików ze stanowiska podobnego, jak Róża Luksemburg, tak samo przy tej okazji krytykując Kautsky'ego, który niesłusznie przeciwstawia demokrację i dyktaturę.

Adler, podobnie jak centryści niemieccy, nie potrafił nadać pojęciu „rewolucji" określonego sensu. Przyjmował za Marksem, że rewolucja musi złamać istniejącą maszynę państwową, a jednocześnie wierzył, że rewolucja może (choć nie musi) dojść do skutku drogą legalną, parlamentarną, bez gwałcenia istniejącej konstytucji. Nie wiadomo było, w jaki sposób te twierdzenia uzgodnić. Dzielił także z wszystkimi prawie marksistami niefrasobliwość, jeśli chodzi o wyobrażenie socjalistycznego ładu. Nie widział żadnej trudności w uzgodnieniu dwóch zasad, które miały ów ład współtworzyć: z jednej strony społeczeństwo miało być powiązane jednością interesów i celów, a więc miało opierać się na centralnie planowanej produkcji, z drugiej strony – miało doprowadzić do maksimum zasady decentralizacji i federalizmu. W tych kwestiach wszyscy marksiści zadowalali się ogólnikowymi formułami, wyjaśniając, że nie są utopistami, a więc nie zamierzają wdawać się w szczegółowe projektowanie socjalistycznej organizacji. Zbywali także milczeniem lub ogólnikami obiekcje anarchistów, którzy w tym właśnie punkcie okazali najwięcej wnikliwości.

11. *Przyszłość religii*

O ile w kwestiach państwa, rewolucji i demokracji austromarksiści nie odbiegali na ogół od schematów niemieckiej ortodoksji, o tyle różnili się od niej wyraźnie – zarówno Adler, jak Bauer – w kwestiach interpretacji wiary religijnej. Marksiści, zgodnie z doktryną Marksa i Engelsa, uważali religię za płód szczególnych warunków społecznych, ucisku, ignorancji i „fałszywej świadomości". Stali na stanowisku tolerancji religijnej, zarówno w państwie, jak w partii, lecz przeświadczeni byli, że razem z usunięciem wyzysku i ucisku społecznego oraz stosownie do wzrostu oświecenia publicznego, wierzenia religijne muszą w naturalny sposób obumrzeć. Co do samej treści tych wierzeń, to ich sprzeczność z „naukowym poglądem na świat" wydawała się tak oczywista, że nie warta dyskutowania.

Adler nie podzielał jednak tych stereotypów, które marksizm odziedziczył po racjonalistach oświecenia. Nie wierzył ani w to, że ludzie mogą kiedykolwiek obejść się bez religii, ani by należało sobie tego życzyć. Również w tej sprawie odwoływał się do Kanta, chociaż nie we wszystkich szczegółach myśl jego powtarzał.

Wedle Adlera twierdzenie ewolucjonistów, iż ludzie stworzyli sobie wyobrażenia religijne w wyniku kultu natury, jest gołosłowne i niewiarygodne,

nie ma bowiem żadnego powodu, by tego rodzaju pojęcia, zupełnie obce doświadczeniu, powstały na podstawie czysto empirycznej. Religia nie jest fałszywą interpretacją doświadczenia, ale wynikiem nieuleczalnego konfliktu między porządkiem natury i porządkiem moralnym. Człowiek nie jest w stanie usunąć rozdarcia między znajomością samego siebie jako osobowości rozumnej, wolnej i celowo działającej a koniecznościami przyrody, która wolność jego i jego duchową ekspansję ogranicza, zsyła nań cierpienie i śmierć, stwarza nieuchronny rozziew między moralnością i szczęściem. Dlatego też żadna teoretyczna refleksja i żadna wiedza empiryczna nie potrafią ująć owych dwóch porządków – naturalnego i moralnego – w syntetycznej całości, nie mogą doprowadzić nas do globalnego obrazu świata (*Totalität*). Synteza taka możliwa jest tylko przez religię, która dzięki idei absolutu boskiego nadaje sens uniwersalny całości świata natury i świata ducha, włączając pracę naukową. Nie znaczy to jednak, że wyobrażenie absolutu może być konkluzją z empirycznych danych albo rezultatem racjonalnej refleksji. Pojęcia religii mają sens praktyczny, nie teoretyczny, co nie znaczy z kolei, że są złudzeniami, lecz że dochodzimy do nich na drodze praktycznej. Religia, która chce zastępować wiedzę naukową, jest zbyteczna i słusznie krytykowana. Istniejące formy religii mają charakter historyczny, ale przechowuje się w nich niezmienne jądro; z czasem, być może, jądro to ukaże się w postaci czystej jako religia rozumowa – nie w znaczeniu: teoretycznie udowodniona, ale w znaczeniu: nie pochodząca z objawienia zewnętrznego, lecz z praktycznych prób samookreślenia się człowieka jako istoty rozumnej. Religia urzeczywistnia dopiero prymat rozumu praktycznego, w niej bowiem człowiek jako cząstka natury i człowiek jako istota moralna i praktyczna odnajdują się w syntezie. W niej także nadajemy sens ludzkiej osobowości, o którą natura się nie troszczy. Bóg jako synteza absolutna bytu nie jest przedmiotem teoretycznego dowodu, ale właśnie postulatem rozumu praktycznego w sensie kantowskim; nie czymś, czego sobie po prostu życzymy – bo życzenia nasze mogą być złudzeniami – ale czymś, czego domaga się sama nasza egzystencja jako podmiotów wolnych i moralnie zorientowanych. Religia autentyczna jest więc „subiektywna" w tym sensie, że jej sens właściwy odniesiony jest do osobowości ludzkiej i że nie może się ona wspierać na zewnętrznym objawieniu; nie jest jednak subiektywna w tym znaczeniu, by miała być dziełem dowolnego kaprysu albo iluzoryczną kompensacją.

Myśli Adlera o religii, wyłożone między innymi w rozprawie *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (1924), opierają się, jak widać, na przeciwstawieniu „natury" i „ducha" i nie jest jasne, w jaki sposób mogłyby być uzgodnione ze stanowiskiem transcendentalistycznym, które zakłada, że wszystko jest zrelatywizowane do świadomości uniwersalnej, a więc nie pozostawia miejsca na obojętną i od świadomości niezależną naturę. Wydaje się, jak gdyby Adler, z jednej strony, dążył do wykazania doskonałej jedności gatunku ludzkiego i w tym celu konstruował swoje pojęcie świadomości transcendentalnej, z drugiej strony – przeczuwał, że pojęcie to nie pozostawia miejsca na niezastępowalną wartość osobowości ludzkiej i chciał tę osta-

tnią ocalić w pojęciu boskiego absolutu. Wydaje się więc, jak gdyby doszedł do przekonania, że stanowisko czysto antropocentryczne albo nawet czysto transcendentalistyczne jest nie do utrzymania, gdyż nie zdaje sprawy z subiektywności osobowej. Pod tym względem wahania jego przypominają po trosze myśl Brzozowskiego, z tą wszakże różnicą, że Adler swój absolutny transcendentalizm zachował do końca i nie starał się bodaj doprowadzić go do syntezy ze swoją *Vernunftreligion*, nie usunął zatem niespójności w swojej filozofii.

Otto Bauer nie wkraczał tak daleko w filozoficzne interpretacje religii, lecz i on odbiegał w tym punkcie od marksistowskich stereotypów. Sądził, że marksistowska teoria, to jest materializm historyczny, nie zakłada żadnego poglądu na świat i nie rozstrzyga kwestii religii czy materializmu filozoficznego. Poglądy na świat mogą być interpretowane jako funkcje różnych interesów klasowych; i tak kalwinizm był religią swoiście dostosowaną do potrzeb mieszczaństwa we wczesnych etapach rozwoju kapitalizmu, a darwinowski materializm jest „odbiciem" praw kapitalistycznej konkurencji. Burżuazja współcześnie wraca do religii, w której szuka obrony zagrożonego ładu społecznego. Należy jednak odróżnić instytucje kościelne, kler i teologiczne systemy od religijności ludowej, w której skrzywdzeni i poniżeni szukają pociechy. Partia socjalistyczna nie powinna ani wyznawać antyreligijnego poglądu na świat, ani uprawiać propagandy w tym duchu; prowadzi walkę o wyraźne cele polityczne, nie zaś o istnienie czy nieistnienie Boga. Skądinąd nie należy się spodziewać, by potrzeby religijne wygasły w społeczeństwie socjalistycznym. Szukanie utajonego sensu świata jest trwałą potrzebą ludzką, której zdławić nie można. Raczej oczekiwać wolno, że gdy sprawy religijne uwolnione zostaną od swoich społecznych uwikłań, ujawni się w religii to, co w niej nie zależy od przejściowych okoliczności, ale od samej natury ducha ludzkiego (*Sozialdemokratie, Religion und Kirche*, 1927).

Bauer nie deklarował jednak we własnym imieniu żadnych religijnych przekonań, choćby w tak abstrakcyjnej filozoficznej formie, jak to Adler uczynił.

12. *Bauer: teoria narodu*

Książka Bauera o kwestii narodowej rzadko bywa dzisiaj czytana, o czym można wnosić stąd, że wzmianki o niej, zawarte w różnych encyklopedycznych wydawnictwach, są z reguły fałszywe. Jest to jednak najważniejsza na tym polu rozprawa marksistowska, oparta na zręcznie przemyślanej analizie historycznej.

Krytyka Bauera godzi w kilka istniejących teorii narodu: po pierwsze, teorie spirytualistyczne, określające naród jako realizację tajemniczego ducha narodowego; po wtóre, materialistyczne teorie rasistowskie (jak Gobineau), posługujące się pojęciem nie mniej tajemniczej substancji biologicznej, dziedziczonej przez zbiorowość narodową; obie te doktryny zaliczyć należy do

metafizycznych, a tym samym nienaukowych interpretacji; mamy, po trzecie, teorie woluntarystyczne (jak Renan), które określają naród przez wolę własnej państwowości; teorie błędne, bo wynika z nich, że narody, które nie oponują przeciwko pozostawaniu w ramach wielonarodowego państwa (jak znaczna część Czechów), nie zasługują tym samym na miano narodów; mamy, po czwarte, empiryczne definicje, które określają naród przez wyliczenie zbioru z oddzielna wziętych cech (jak język, terytorium, pochodzenie, obyczaje, prawo, religia); definicje takie nie są zadowalające, bo z oddzielna wzięte cechy te nie są istotne i w różnych epokach grają różną rolę w kształtowaniu życia narodowego; wyliczając je, nie chwytamy istoty zjawiska.

Czym jest tedy naród? Odpowiedzieć można na to pytanie, biorąc za punkt wyjścia istniejące, wyraźnie ukształtowane jednostki narodowe i badając historyczne warunki ich powstania. Bauer czyni to głównie na przykładzie historii narodu niemieckiego i dochodzi do następujących wniosków.

Podstawowym wyznacznikiem narodowości jest *charakter narodowy*, który jednak sam wymaga wyjaśnienia i który, w toku dziejów, ulega przemianom. Widzimy przy tym, że w formowaniu i stabilizacji charakteru narodowego grają rolę zarówno naturalne, jak kulturalne okoliczności. Fizyczna wspólnota określona jest nie tylko przez wspólnych przodków, ale bardziej jeszcze przez to, że warunki życia powodują zróżnicowaną selekcję typów fizycznych, na mocy darwinowskiego prawa (inne cechy zwiększają szanse przetrwania u ludów żeglarskich, inne u myśliwskich itp.). Dziedziczenie wyselekcjonowanych własności nie sprzeciwia się materializmowi historycznemu, lecz go uzupełnia. Ale pod wpływem wspólnych warunków życia i doboru naturalnego powstaje wspólnota kulturalna, niejako zamrożona historia. „Naród nie jest nigdy czym innym, jak wspólnotą losu. Ale wspólnota losu działa z jednej strony przez naturalne dziedziczenie właściwości, które wspólny los narodu wyhodował, z drugiej strony – przez tradycję dóbr kulturalnych, których swoistość określił los narodu" (*Die Nationalitätenfrage...*, str. 21). Wspólnota charakteru nie jest po prostu tym oto faktem, iż jednostki składające się na naród są pod pewnymi względami podobne; polega na tym, że to podobieństwo jest wynikiem działania tych samych sił historycznych.

W dotychczasowej historii wspólnota narodowa miała dwie formy. Pierwszą jest więź plemienna, która łatwo rozpada się i różnicuje. Drugą jest naród, ukształtowany w społeczeństwie klasowym, w szczególności poczynając od wczesnych faz kapitalistycznego rozwoju. Wspólnota pierwotnych Germanów, wspólnota średniowiecznej Rzeszy, oparte na etosie rycerskim, różnią się od tej wspólnoty, jaką wytworzyły swoiście kapitalistyczne więzi gospodarcze i kulturalne. Produkcja towarowa, kupiectwo, wzrost środków komunikacji, literatura narodowa, poczta, gazety, później jeszcze szkolnictwo powszechne, powszechna służba wojskowa, wreszcie demokracja i głosowanie, wreszcie ruch robotniczy – wszystko to są czynniki, kolejno przyczyniające się do ponownego jednoczenia izolowanych szczepów niemieckich w jeden naród, świadomy swojej jedności. Nadal jednak uczestnictwo w kultu-

rze narodowej – choć w sposób mniej wyłączny niż w średniowieczu – zastrzeżone jest głównie dla klas panujących. Chłopi i robotnicy stanowią zaplecze narodu, lecz są kulturalnie nieczynni. Jest jednak rolą ruchu socjalistycznego walczyć o udostępnienie wszystkim udziału w narodowej kulturze.

Stąd wniosek – w rozumowaniu Bauera naturalny, ale sprzeczny z utartą wśród marksistów doktryną: socjalizm nie tylko nie doprowadzi do zatarcia odrębności narodowych, ale przeciwnie, wzmocni je i rozwinie, gdyż dzięki wciągnięciu szerokich mas do kultury, uczyni z idei narodowej własność wszystkich. „Socjalizm czyni naród autonomicznym i sprawia, że los jego staje się dziełem jego świadomej woli; fakt ten jednak powoduje rosnące zróżnicowanie narodów w społeczeństwie socjalistycznym, uwyraźnienie ich swoistości, ostrzejszy rozdział ich charakterów" (*tamże*, str. 92).

Istotnie, jeśli (tak brzmi ostateczna definicja) „naród jest ogółem ludzi powiązanych wspólnotą charakteru dzięki wspólnocie losu" (*tamże*, str. 118), to im bardziej lud bierze udział w decydowaniu o swoim losie, tym swoistości narodowe stają się donioślejsze i wyraźniejsze. Socjalizm doprowadzi tedy zasadę narodową w historii do formy skrajnej, miast różnice narodowe niwelować.

Nie znaczy to wcale, że socjalizm wzmocni nienawiści narodowe lub ucisk. Przeciwnie, nienawiść narodowa jest zniekształconą formą nienawiści klasowych, a ucisk narodowy – funkcją ucisku społecznego. Dlatego klasa robotnicza, walcząc z wszelkim uciskiem, walczy także z uciskiem narodowym, a osiągając swój cel – społeczeństwo socjalistyczne, niszczy warunki, które mogą wrogość narodów i sprzeczność ich interesów odnawiać. Wielość narodów i charakterów narodowych przyczynia się do bogactwa kultury ogólnoludzkiej i nie ma żadnych powodów, by jej przeciwdziałać. W przedmowie do drugiej edycji swej książki (1922) Bauer powołuje się na Duhema, który śledzi narodowe osobliwości nawet w tak uniwersalnej dziedzinie kultury, jak teorie fizyczne (Anglicy w fizyce dbają raczej o stworzenie naocznych modeli mechanicznych, nie troszcząc się specjalnie o ich spójność, podczas gdy Francuzi zainteresowani są głównie jednością teorii). Bauer tłumaczy te różnice różnicami w rozwoju absolutyzmu monarchicznego w obu krajach.

Nie ma też nic złego w tym, że ruch socjalistyczny jest narodowo zróżnicowany i byłoby rzeczą zgubną narzucać mu jakiś jednolity i powszechnie obowiązujący model. Internacjonalizm proletariacki nie kłóci się wcale z rozmaitością narodów. Proletariusze powiązani są podobieństwem losu, nie zaś wspólnotą losu w tym sensie, co naród. Usuwając tradycję konserwatywną, pozwalając każdemu narodowi decydować o swoich sprawach, socjalizm otworzy rozwojowi świadomości narodowej i kulturze narodowej możliwości dotąd nieznane. Burżuazja liberalna popierała prawa narodów do samostanowienia, gdyż narody, które budziły się do życia i zrzucały jarzmo absolutyzmu, otwierały jej nowe rynki. Burżuazja imperialistyczna, przeciwnie, dąży do ujarzmienia krajów słabo rozwiniętych. Klasa robotnicza korzysta czasem z imperialistycznej polityki, ale negatywne skutki ekspansji imperialistycznej przeważają nad tymi pożytkami, nie mówiąc o tym, że ideologia im-

perializmu i rasizmu jest głęboko obca socjalizmowi. „Kiedy klasa kapitalistów dąży do wielkiego, wielonarodowego państwa opanowanego przez jeden naród, klasa robotnicza podejmuje dawną burżuazyjną ideę państwa narodowego" (*tamże*, str. 455).

Socjalizm stoi tedy na stanowisku samookreślenia narodowego. Czy jednak oznacza to, że klasa robotnicza w państwach wielonarodowych powinna walczyć pod sztandarami separatyzmu o odrębną państwowość dla każdego narodu?

Kwestia ta była kluczowa dla polityki austriackiej socjaldemokracji. Bauer w tej sprawie posługuje się tymi samymi argumentami, co Róża Luksemburg, chociaż jej nihilizmu narodowego bynajmniej nie podziela. Walka o odrębną państwowość łączy robotników z burżuazją i z tej racji jest szkodliwa dla sprawy socjalizmu. Należy zatem walczyć w ramach istniejących państw, żądając dla wszystkich narodów swobody organizowania swojego życia duchowego i kulturalnego. „Konstytucja, która daje każdemu narodowi moc rozwijania własnej kultury i nie zmusza żadnego narodu do tego, by tę moc ciągle na nowo utwierdzał i zdobywał w walce o państwo: konstytucja, która nie opiera mocy żadnego narodu na panowaniu mniejszości nad większością – oto żądania proletariatu w polityce narodowej... Każdy naród powinien sam, swobodnie, z siły własnej zaspokajać swe narodowe potrzeby kulturalne; państwo powinno ograniczyć się do czuwania nad tymi interesami, które są wspólne wszystkim narodom i pod względem narodowym obojętne. W ten sposób autonomia narodowa, samookreślenie narodów staje się z konieczności programem ustrojowym klasy robotniczej wszystkich narodów w państwie wielonarodowym" (*tamże*, str. 277-278).

Ostatecznie, Bauer uważa, że w warunkach austriackich najstosowniejszą rzeczą jest walczyć o całkowitą autonomię narodową dla wszystkich grup etnicznych zamieszkujących państwo, o maksymalne rozszerzenie uprawnień instytucji narodowych, z maksymalnym ograniczeniem funkcji państwa. Zasada narodowa – argumentował za Rennerem – nie powinna przy tym opierać się na terytorium. W Austrii bowiem istnieje wiele obszarów językowo mieszanych i wiele wysp językowych; nadto, w związku z migracją do miast oraz różnymi okolicznościami ekonomicznymi, zachodzą stałe zmiany w układzie terytorialnym narodowości. Działać tedy powinna zasada osobowa, to jest samookreślanie się każdego człowieka z osobna co do swej narodowej przynależności. Każdy naród ukonstytuowałby własną organizację, dysponującą środkami na rozwój kultury narodowej, szkolnictwo we własnym języku i wszelkiego rodzaju instytucje kulturalne. Samorząd narodowy powinien stać się podstawą całej władzy państwowej. W ogólności biorąc, odrębne państwo dla każdego narodu przedstawia wprawdzie pewne korzyści, jednakże w warunkach zupełnej swobody życia narodowego, korzyści dużych państw przeważają. Bauer świadom jest, oczywiście, różnicy miedzy sytuacją tych narodów, które znajdują się w całości w granicach monarchii (jak Czesi, Węgrzy, Kroaci) i tych, które są rozdzielone (Polacy, Rusini, Niemcy, Serbowie). Przewiduje możliwość zbrojnego wystąpienia Polaków o jedność narodową, lecz uzależnia tę perspektywę od rozwoju wydarzeń w Rosji. Jeśli

rewolucja w Rosji zwycięży, Polacy, jak i inne narody, odzyskają tam autonomię, a wtedy i Austria będzie zmuszona w tym kierunku się zmienić. Jeśli rewolucja upadnie – Polacy mogą powstać przeciwko zaborcom i doprowadzić do rozpadu Austrii. Nie należy jednak, by klasa robotnicza wiązała nadzieje z wojną imperialistyczną i rozpadem monarchii, rozpad taki oznaczałby bowiem zwycięstwo reakcji w Rosji i w Niemczech. Trzeba walczyć na gruncie istniejącego państwa.

Bauer zmienił stanowisko w czasie wojny bałkańskiej. Doszedł do wniosku, że rozpad monarchii jest nieuchronny w wyniku silnej presji niepodległościowej narodów słowiańskich. W czasie wojny światowej wyraźnie głosił prawo każdego narodu do utworzenia własnej państwowości.

W sumie: Bauer podzielał mniemanie wszystkich marksistów, iż ucisk narodowy jest funkcją ucisku klasowego. Nie podzielał natomiast ich przewidywań co do zaniku odrębności narodowych w społeczeństwie socjalistycznym i przewidywał utrwalenie się tych różnic, a także witał tę perspektywę z aprobatą. W przeciwieństwie więc do Lenina i Róży Luksemburg (a w zgodzie z polskimi PPS-owcami) przypisywał wartość samoistną wspólnocie narodowej i uważał, że wartości tej należy bronić. Leninowcy (zwłaszcza Stalin w 1913 roku) atakowali go z tego powodu, iż Bauer nie wypowiada się wyraźnie za prawem każdego narodu do oderwania, lecz poprzestaje na idei samookreślenia jako autonomii kulturalnej. Pod tym względem jednakże różnica teoretyczna między nim a Leninem i Stalinem nie jest naprawdę istotna. Bauer twierdził, że klasa robotnicza nie powinna walczyć pod sztandarem separatyzmu narodowego – lecz Lenin głosił to samo. Lenin natomiast traktował ucisk narodowy jako istotną siłę destrukcyjną, którą partia powinna się posłużyć dla obalenia istniejącego porządku. Bauer tej sprawy nie podjął. Chodziło mu o zniesienie ucisku narodowego, nie zaś o wykorzystanie ucisku narodowego w interesie partii. Liczył na to, że w warunkach zupełnej swobody i autonomii problem separatyzmu państwowego przestanie po prostu istnieć. Pozostawała, oczywiście, sprawa narodów podzielonych, a zwłaszcza Polski. Pod tym względem Bauer istotnie w swojej książce nie wypowiadał się wyraźnie, a w każdym razie mniej wyraźnie niż Lenin, który podpisywał się pod twierdzeniem, że byłoby haniebną komedią, gdyby polski proletariat walczył o wskrzeszenie państwa polskiego. Z czasem jednak Bauer uznał również nie tylko prawo Polski do niepodległości, ale także realną potrzebę tej niepodległości – w przeciwieństwie do Lenina. Różnice między nim a Leninem sprowadzały się ostatecznie do tego, że dla Lenina sprawa narodowa była kwestią taktyczną (wykorzystanie narodowego oburzenia przeciw Rosji), a zniesienie ucisku narodowego – automatycznym dziełem socjalizmu, podczas gdy dla Bauera – narody były samoistnymi wartościami, ważnymi dla kultury powszechnej przez swoją odrębność.

Renner pod tym względem był w znacznie większym stopniu patriotą Austro-Węgier. Propagował również zasadę autonomii kulturalnej, lecz do końca sprzeciwiał się temu, by partia socjalistyczna stawiała na rozpad państwa austriackiego.

Obaj jednak podkreślali, iż niezbędnym warunkiem rozwiązania konfliktów narodowych jest demokracja polityczna i że ucisk narodowy w warunkach despotyzmu nie może być zniesiony.

13. Hilferding: spór o teorię wartości

Polemika Hilferdinga z Böhm-Bawerkiem koncentruje całość problematyki, związanej z Marksowską teorią wartości i dyskutowanej w epoce II Międzynarodówki. Eugen Böhm-Bawerk, najwybitniejszy przedstawiciel tak zwanej szkoły psychologicznej w ekonomii, podjął krytykę I tomu *Kapitału* w swojej *Geschichte und Kritik der Kapitalzinstheorien* (1884), a następnie, po ogłoszeniu III tomu, uzupełnił ją w rozprawie *Zum Abschluss des Marxschen Systems* (1896). Hilferding uważał, że burżuazyjna ekonomia polityczna nie jest już zdolna do tworzenia całościowych teorii, lecz szkoła psychologiczna jest pod tym względem wyjątkiem i z tej racji zasługuje na uwagę. W rozprawie *Böhm-Bawerks Marx-Kritik (Marx-Studien*, t. I, 1904) zebrał tedy wszystkie argumenty wytaczane przeciwko Marksowi przez austriackiego ekonomistę i zaatakował je ze stanowiska ortodoksji.

Wedle Böhm-Bawerka Marks nie podał ani empirycznych, ani psychologicznych dowodów na rzecz tezy, iż wartość jest ukonstytuowana przez pracę. Rozumuje on, jak Arystoteles: skoro przedmioty są wymieniane, to muszą mieć jakieś cechy porównywalne, współmierne i gołosłownie przyjmuje, że wkład pracy jest właśnie tą cechą. Popełnia przy tym kilka błędów. Po pierwsze, bierze pod uwagę tylko produkty pracy, podczas gdy produkty natury (m.in. ziemia) są także wymieniane, a wymiana ta jest w całości obrotów wcale znacząca. Po wtóre, Marks abstrahuje zupełnie od wartości użytkowej, czego czynić nie wolno, skoro, jak sam podkreśla, wartość użytkowa jest warunkiem wymiennej. Po trzecie, Marks bezzasadnie zakłada, że gdy się pominie wartość użytkową, w towarze nie zostaje nic innego prócz skrystalizowanej pracy; w rzeczywistości jednak zostaje niejedno: rzadkość towaru w stosunku do popytu, bycie przedmiotem zapotrzebowania, bycie produktem natury (lub nie); dlaczego tylko jedna z tych własności miałaby być podstawą wartości?

Ponadto, wedle Böhm-Bawerka, kategoria wartości w sensie Marksa jest bezużyteczna przez to, że nie daje się ilościowo wymierzyć niezależnie od ceny, a z kolei jednym z powodów tej niemierzalności jest ten oto fakt, że niepodobna, jakby Marks chciał, sprowadzić pracy złożonej do wielokrotności pracy prostej; prace są jakościowo zróżnicowane i nie dają się przedstawić w jednostkach czasu pracy. Powiedzenia, że wartość rządzi stosunkami wymiany, niepodobna więc empirycznie ugruntować i nie wyjaśnia ono niczego w rzeczywistych procesach ekonomicznych.

Co więcej, III tom *Kapitału* dementuje właściwie tom I: rozważając powstawanie przeciętnej stopy zysku, Marks wykazuje, że ceny z reguły nie odpowiadają wartościom, że faktyczna wymiana przebiega nieuchronnie wedle

innych proporcji aniżeli te, które odpowiadają proporcjom wkładu pracy społecznie niezbędnej. Marks twierdzi wprawdzie, że te odchylenia kompensują się w skali globalnej, to jest, że w końcu suma cen równa się sumie wartości; powiedzenie to jest jednak tautologiczne, jeśli nie możemy określić stosunku wartości między żadnymi poszczególnymi towarami; skoro pojęcie wartości nie wyjaśnia rzeczywistych stosunków cen, nie zostaje z niego nic, co by mogło służyć w analizie ekonomicznej.

Hilferding w swojej refutacji stara się wykazać, że Böhm-Bawerk nie zrozumiał w ogóle istotnego sensu teorii wartości i że zarzuty jego bądź są mylne bądź nie pomniejszają walorów teorii.

Co do pominięcia wartości użytkowej, Hilferding powiada, że w wymianie wartość użytkowa towaru nie istnieje dla sprzedawcy, trudno więc, by mógł on brać ją za podstawę oceny. Wedle Marksa, dopóki produkcji towarowej jeszcze nie ma, a wymiana jest zjawiskiem przypadkowym i nieistotnym, rzeczy wymieniane są stosownie do woli posiadaczy, z czasem jednak wartość wymienna uniezależnia się od użytkowej. Dlaczego jednak właśnie praca jest wyznacznikiem wartości? Otóż, powiada Hilferding, rzeczy stają się wartościami wymiennymi dopiero jako towary, to jest wtedy, gdy są na rynku ilościowo konfrontowane z innymi; posiadacze występują w wymianie jako nosiciele globalnych stosunków produkcji, nie zaś jako jednostki ludzkie. Przedmiotem ekonomii jest tylko społeczna strona towaru, to jest jego wartość wymienna, chociaż sama rzecz jest „jednością" wartości użytkowej i wymiennej. Towar wyraża stosunki społeczne, stąd też praca w nim zawarta nabiera społecznego charakteru jako praca niezbędna. W wymianie ani ludzie nie są ludźmi w sensie psychologicznym, ani towary – rzeczami jakościowo określonymi. Ale Marks szuka związku między poszczególnymi czynnikami produkcji; związek ten ukazuje się w wymianie w postaci zmistyfikowanej, jako związek między rzeczami, nie zaś ludźmi. Towar określony jest ilościowo jako suma pracy w nim zawartej i „w ostatniej instancji" zmiany społeczne dają się sprowadzić do prawa wartości. Teoria, która za punkt wyjścia bierze wartość użytkową, potrzeby ludzkie, użyteczność przedmiotów, chce wyjaśnić procesy społeczne w oparciu o stosunek indywidualny między człowiekiem a rzeczą, lecz chybia celu, gdyż nie może na tej podstawie odkryć żadnej obiektywnej miary społecznej ani rzeczywistego ruchu i tendencji rozwojowych społeczeństwa, te bowiem nie są wywodliwe z jednostkowych relacji między osobnikiem, który czegoś potrzebuje a rzeczą, która to zapotrzebowania zaspokaja. Wedle Marksa zaś zasada wartości „panuje przyczynowo" nad całym życiem społecznym. W ramach globalnych stosunków społecznych również rzeczy, które nie są towarami (jak ziemia), mogą przybierać charakter towarów (dysponowanie silami natury pozwala człowiekowi uzyskać nadzwyczajną wartość dodatkową i ten przywilej wyraża się jako cena ziemi). Natomiast inne cechy towarów, które obok wartości Böhm-Bawerk wymienia, nie dają podstawy do ilościowego porównywania.

Co do redukcji pracy ludzkiej do wspólnej miary, to Marks istotnie zakłada, że praca złożona jest wielokrotnością prostej pracy przeciętnej, to jest

takiej, która polega na samym wydatkowaniu siły roboczej, jaką przeciętnie każdy człowiek dysponuje. Różnice w rodzajach pracy polegają na stopniu komplikacji. Jakie są proporcje ilościowe między różnymi rodzajami pracy – to ustala sam proces społeczny. Nie ma rzeczywiście żadnej miary absolutnej, która pozwoliłaby, niezależnie od rynku, zredukować pracę złożoną do prostej, ale nie jest to wcale potrzebne, bo ekonomia nie ma za zadanie wyjaśniać konkretnych stosunków między cenami, ale wykryć „prawa ruchu społeczeństwa kapitalistycznego". Absolutne ceny, takie, jak dane są w doświadczeniu, są punktem wyjścia tych badań, lecz chodzi o badanie praw przemian – a do tego celu absolutne ceny są nieważne; ważne jest stwierdzenie, że zmiana wydajności pracy zmienia stosunki między cenami. Praca prosta wchodzi w różny sposób w skład pracy złożonej, między innymi jako praca zużyta na wykształcenie złożonej siły roboczej, w końcu więc praca złożona daje się ująć jako suma pracy prostej. Böhm-Bawerk miesza teoretyczną mierzalność wartości z mierzalnością praktyczną; otóż wartość nie jest praktycznie wymierna, ale jest wymierna teoretycznie, a jedynym rachmistrzem rzeczywistym jest całe społeczeństwo i rządzące nim prawa konkurencji. Myśl, że można praktycznie mierzyć wartość poszczególnych towarów, doprowadziła do utopijnej idei „pieniądza pracy"; marksizmowi jednak nie chodzi o wyznaczanie cen, ale o badanie praw społecznych.

Nie jest też prawdą, że Marksowska teoria przeciętnego zysku obala teorię wartości. Marks w I tomie *Kapitału* rozważa, rzeczywiście, wymianę ekwiwalentną, ale nie zakłada wcale, że wymiana faktycznie dokonuje się wedle proporcji określonych wkładem społecznie niezbędnej pracy i już tam zwraca uwagę na odstępstwa cen od wartości. Odstępstw tych prawa wartości nie znoszą, lecz je tylko „modyfikują". Teoria ekonomiczna chce stwierdzić, czy zmiany cen mają w ogóle tendencję, dającą się ująć jako „prawo", nie zaś o wartość pojedynczych produktów. Twierdzenie Marksa, że suma cen równa się sumie wartości, nie jest bynajmniej puste, gdyż można zeń wyprowadzić wniosek, że cały zysk pochodzi z produkcji, nie zaś z cyrkulacji oraz, że absolutna masa zysku jest identyczna z absolutną masą wartości dodatkowej. Argument, iż nie tylko wartość określa ceny, nie godzi w Marksa, albowiem Marksowi chodzi o to, że gdy dane są ceny, wówczas ich dalszy ruch zależy od wydajności pracy.

Uważna lektura tej polemiki przekonuje, że Hilferding nie odpowiedział właściwie na obiekcje Böhm-Bawerka i że zadowolił się powtórzeniem odpowiednich wywodów *Kapitału*; stąd też refutacja jego nie jest przekonująca. Główne argumenty Böhm-Bawerka sprowadzają się do trzech: 1. Wartość w sensie Marksa jest ilościowo niewymierna, między innymi (choć nie tylko) dlatego, że nie ma metody redukcji różnych rodzajów pracy do jednej miary; 2. Ceny zależą od różnych czynników, nie tylko od wartości i nie możemy stwierdzić, jaki jest w nich ilościowy udział wartości; 3. Tym samym twierdzenie, że wartość rządzi ruchem cen i stosunkami społecznymi, jest zarówno gołosłowne (bo w ogóle nie wiadomo, na jakiej zasadzie się twierdzi, iż wartość jest określona czasem pracy), jak też naukowo nieprzy-

datne, bo nie możemy na jego podstawie ruchu cen ani wyjaśnić, ani, tym bardziej, przewidzieć. Hilferding z kolei zgadza się z oboma pierwszymi punktami, lecz nie widzi w nich zarzutów przeciwko teorii Marksa, gdyż teoria ta nie pretenduje do wyjaśniania rzeczywistych stosunków wymiany, a chce tylko wykryć ogólne prawa przemian, te zaś podporządkowane są prawu wartości.

Powtórzmy krytykę już poczynioną z okazji rozważań nad *Kapitałem*. Prawem zwykle nazywamy zdanie stwierdzające, że w tak a tak określonych warunkach zawsze zachodzą takie a takie zjawiska. Jest jasne, że powiedzenie, iż wartość towaru to tyle, co czas pracy społecznie niezbędnej, nie jest żadnym prawem, ale definicją wartości. Że definicja ta nie jest arbitralna, można by ustalić, gdyby się wykazało, że ta właśnie cecha towarów rządzi faktycznymi przemianami cen. To ostatnie zdanie można by nazwać prawem. Lecz tu pojawia się właściwa trudność: przemiany cen zależą od kilku czynników – przeciętnej stopy zysku, stosunków popytu i podaży, wartości i innych – a ilościowego rozkładu tych czynników w cenach nie można ustalić. Wybiegiem Hilferdinga jest sławne z teorii materializmu historycznego wyrażenie „w ostatniej instancji". W ostatniej instancji zmiany ekonomiczne określone są wartością towarów. Cóż to jednak znaczy, skoro zakładamy, że faktyczne zmiany cen właśnie nie są określane tylko przez wartość? Hilferding wyjaśnia tylko tyle: *caeteris paribus*, zmiany wydajności pracy powodują zmiany cen; tym samym producent, który stosuje technikę o wydajności wyższej niż przeciętna, uzyskuje nadzwyczajny zysk. Jest to, oczywiście, prawda, lecz prawda ta daje się ustalić zupełnie niezależnie od tak zwanego prawa wartości i jest wiadoma powszechnie bez tego prawa. Pojęcie wartości nie wyjaśnia też niczego więcej w owym fakcie, niż wyjaśnia pojęcie kosztów produkcji. Jeśli koszty produkcji na jednostkę danego towaru są niższe w wyniku wydajniejszej techniki, wówczas producent ma szanse zwiększonego zysku. Zmiany cen w wyniku zmian wydajności tłumaczą się bez użycia pojęcia wartości. Wartość w tych rozważaniach występuje tylko jako jakość utajona i tak samo jest uzasadniana: znamy wartość (ilościowo) tylko poprzez ceny, wobec czego rozumowanie „skoro dane są ceny, to musi istnieć wartość" jest dokładnie tyle samo warte, co rozumowanie (poprzestając na modyfikacji sławnego przykładu Molierowskiego): „skoro empirycznie wiadomo, że opium usypia, to udowodnione jest, że opium ma siłę usypiającą". Wszystkie zjawiska związane z ruchem cen nie są lepiej wyjaśnione przez dodanie informacji odnoszącej się do wartości; że producenci o niskiej wydajności są rujnowani przez wielkie przedsiębiorstwa o lepszej technice, jest to fakt wiadomy i naoczny; ruch cen wyjaśnia go należycie; powiedzenie, że fakt ten znajduje tłumaczenie w „prawie wartości", jest zupełnie gołosłowne, gdyż dodatek ten nie pozwala nam w ruchu cen przewidzieć absolutnie niczego więcej niż to, co się daje przewidzieć bez niego. Tym samym prawo wartości nie jest żadnym twierdzeniem naukowym które dałoby się empirycznie uzasadnić lub obalić.

Analogicznie przedstawia się sprawa redukcji pracy złożonej do jednostek pracy prostej. Powiedzenie Hilferdinga, że redukcja dokonuje się żywiołowo

na rynku w ruchu cen, lecz nie można (ani nie trzeba) jej ilościowo przedstawiać, oznacza tyle właśnie, że empirycznym zjawiskiem są zmiany cen i że zmiany te nie wyjaśniają się wcale proporcjami między różnymi rodzajami pracy. Tak więc zasada redukcji nie ma żadnego sensu, który by pozwalał cokolwiek przewidzieć lub wytłumaczyć. Powiedzenie zaś, że wartość nie jest mierzalna praktycznie, lecz mierzalna teoretycznie, jest nadzwyczaj niejasne. Nie wiadomo, co oznacza zapewnienie, że pewna wielkość wprawdzie nie daje się „praktycznie" ująć ilościowo, ale „teoretycznie" jest mierzalna.

Ponadto twierdzenie, że w epokach, gdy produkcji towarowej prawie nie było, stosunki wymiany zależały od „woli" jednostek, a później poddane zostały sile prawa wartości, sprzeciwia się twierdzeniu Engelsa (w przedmowie do III tomu *Kapitału*), iż właśnie w prymitywnych stosunkach wymiany odbywała się ona wedle wartości, podczas gdy rozwinięta gospodarka towarowa wprowadziła inne czynniki regulujące ceny.

Lecz prawo wartości w rzeczy samej ma inny sens, który Hilferding wyjaśnia. W ekonomicznej teorii, tak jak Marks ją rozumie, nie chodzi naprawdę o rzeczywiste stosunki wymiany, lecz o to, skąd pochodzi zysk. Teoria ta nie wyjaśnia rzeczywistej historii kapitalizmu, ale mówi o tym, że zysk pochodzi wyłącznie z nieopłaconej pracy robotnika, że kapitał nie stwarza wartości, że praca „produkcyjna" (której definicja, jak wiadomo, budzi liczne wątpliwości) jest jedynym źródłem wartości. Ponieważ z kolei „rzeczywiści wytwórcy", to jest właśnie robotnicy, nie mają władzy nad stworzonymi przez siebie wartościami, ponieważ cała masa tych wartości wymieniana jest wedle anonimowych praw rynku (łącznie z wartością siły roboczej), „prawo wartości" w Marksowskim ujęciu jest ekonomicznym opisem procesu uniwersalnej alienacji społeczeństwa kapitalistycznego. Jest to kategoria ideologiczna, nie zaś naukowa i nie można jej ugruntować empirycznie. Jako kategoria ideologiczna, jest ona, oczywiście, znacząca i ważna w doktrynie, lecz służy do innych celów aniżeli ta ekonomia polityczna, która stawia sobie za zadanie wykrywanie rzeczywistych ruchów cen, przewidywanie koniunktur i dostarczanie informacji przydatnych w praktycznym zachowaniu ekonomicznym. Marksowska teoria wartości ma także mieć praktyczne znaczenie, lecz w całkiem innym sensie: nie tak, iż opisując ilościowo uchwytne zależności między zjawiskami, ułatwia wpływanie na te zjawiska, lecz tak, iż demaskując antyludzki charakter społeczeństwa, w którym produkcja jest podporządkowana tylko mnożeniu wartości wymiennej, i odsłaniając „alienację" życia społecznego, przyczynić się ma do zrozumienia sprzeczności między wymogami człowieczeństwa a empiryczną egzystencją ludzi. Teoria ta nie tyle jest wyjaśnieniem, co apelem ideowym i tak należy jej sens pojmować. Spór między marksistami i krytykami teorii wartości jest więc beznadziejny, gdyż pierwsi oczekują od ogólnej teorii ekonomicznej czegoś, czego teoria Marksa dostarczyć nie może.

Hilferding sądzi wprawdzie, że z teorii wartości można wyprowadzić „prawa zmian" społeczeństwa kapitalistycznego w tym sensie, iż miałaby z niej wynikać nieuchronność socjalizmu. Nie podaje jednak, w jaki sposób taka

dedukcja jest możliwa. Marks w konieczność socjalizmu wierzył, nie określił jednak, jakie okoliczności w kapitalistycznej gospodarce konieczność tę wyznaczają. Nie wystarcza bowiem powiedzieć, że gospodarka ta cierpi na anarchię produkcyjną, powoduje periodyczne kryzysy i pobudza klasę robotniczą do walki; z samych tych okoliczności nie wynika, że taka właśnie gospodarka, razem z jej niszczącymi skutkami, nie może trwać nieograniczenie, zważywszy, że trwała już czas długi; należałoby okazać, że w jakimś momencie jej dalsze trwanie jest niemożliwe, lecz teoria wartości nie daje podstaw do takiego wniosku.

14. Hilferding: teoria imperializmu

Kapitał finansowy Hilferdinga sprawia takie wrażanie, jak gdyby intencją jego było napisać na nowo cały prawie *Kapitał* Marksa w zastosowaniu do zmienionych warunków ekonomicznych. Znajdujemy tam wykład Marksowskiej teorii pieniądza, kredytu, stopy procentowej i kryzysów; najważniejsze jednak są wyjaśnienia odnoszące się do przemian, które w gospodarce światowej nastąpiły po śmierci Marksa; przemiany te związane są z procesami koncentracji kapitału, lecz przybrały charakter „jakościowy" i nie dają się przedstawić jako zwykła kontynuacja procesów wcześniejszych.

Punktem wyjścia jest teoria wartości i teoria przeciętnej stopy zysku. Wartość w sensie ścisłym, to jest skrystalizowany czas pracy, nie daje się wyrazić bezpośrednio, lecz ujawnia się tylko w wymianie jako ilościowy stosunek między cenami. Fakt, że produkcja podporządkowana jest zyskowi, sprawia, że wymiana nie odbywa się wedle zasady „równa płaca za równą pracę", lecz wedle zasady „za równy kapital jednakowy zysk"; sprzedaż odbywa się wedle cen produkcji, nie wedle wartości. Niemożliwość bezpośredniego ujęcia wartości towarów ukazuje też utopijność tego rodzaju doktryn, jak socjalizm Rodbertusa, w którym społeczeństwo ustala obowiązujący czas pracy dla każdego produktu jako podstawę wymiany.

Ta sama wszechwładza zysku jako siły napędowej produkcji powoduje naturalną tendencję do koncentracji kapitału oraz do postępu technicznego, który wyraża się ekonomicznie w ciągłej zmianie organicznego składu kapitału na korzyść kapitału stałego, a także w zmianie wewnątrz kapitału stałego: kapitał trwały rośnie szybciej niż obrotowy. Tym samym jednak przenoszenie już dokonanych nakładów kapitałowych staje się coraz trudniejsze: kapitał obrotowy może być przemieszczany dowolnie z jednej gałęzi produkcji do drugiej, lecz kapitał trwały jest związany z procesem produkcyjnym. Powstawanie przeciętnej stopy zysku byłoby zatem ogromnie utrudnione, gdyby nie istniały środki wielkiej mobilizacji kapitału; środkami tymi są spółki akcyjne i banki. Banki wszelako mają pod pewnym względem inne interesy aniżeli indywidualni kapitaliści. Konkurencja, która prowadzi do ruiny pewną część przedsiębiorstw, nie jest bynajmniej w interesie banków, chociaż jest w interesie przedsiębiorstw zwycięskich. Banki dążą więc do usunię-

cia konkurencji pomiędzy przedsiębiorstwami, które korzystają z ich usług, a zarazem zainteresowane są w wysokiej stopie zysku. Innymi słowy: banki dążą do tworzenia monopolów przemysłowych.

Jednym ze skutków monopolizacji produkcji jest zmiana funkcji handlu. W okresie pierwotnej akumulacji kapitału handel odgrywa rolę decydującą: jest on w ogóle punktem wyjścia rozwoju kapitalizmu, i w pierwszej fazie, dzięki środkom kredytowym, uzależnia od siebie produkcję. W rozwiniętej gospodarce kapitalistycznej ta zależność zanika, produkcja i handel oddzielają się wzajem. W miarę koncentracji kapitału z kolei handel traci w ogóle samodzielność albo wręcz staje się zbędny jako odrębna gałąź życia ekonomicznego. Tym samym zmniejsza się kapitał handlowy, a części zysku, które dawniej sobie przywłaszczał, przejmowane są przez kapitał przemysłowy. Kupiec w coraz większym stopniu staje się agentem syndykatów i karteli.

Koncentracja kapitału pobudza koncentrację banków, lecz i odwrotnie: im większymi masami kapitałowymi dysponują banki, tym bardziej zdolne są one wpływać, we własnym interesie, na koncentrację kapitału przemysłowego. Mamy więc, jakbyśmy dziś powiedzieli, dodatnie sprzężenie zwrotne. Banki skupiają zarówno kapitał rezerwowy kapitalistów, jak znaczną część zasobów pieniężnych klas nieprodukcyjnych; w rezultacie masa kapitału, która jest w dyspozycji przemysłu, jest znacznie większa niż suma kapitałów przemysłowców. Stwarza to dogodne warunki dla przemysłu, ale uzależnia go w ogromnym stopniu od kapitału bankowego. „Kapitał bankowy, czyli kapitał w formie pieniężnej, który w ten sposób przekształca się w rzeczywistości w kapitał przemysłowy, nazywam kapitałem finansowym" (*Kap. fin.*, III, 14).

Zastanawiając się nad perspektywami kartelizacji przemysłu Hilferding stawia pytanie, czy proces ten ma jakąś granicę nieprzekraczalną i odpowiada, że granicy takiej nie ma. Można sobie wyobrazić całą produkcję kapitalistyczną w postaci kartelu generalnego, który świadomie reguluje wszystkie procesy wytwórcze. W takich warunkach ustalanie cen byłoby konwencjonalne i zmieniłoby się w operację rachunkową, której właściwy sens polegałby na rozdziale produktu globalnego między magnatów kartelu i resztę społeczeństwa. Tym samym pieniądz przestałby odgrywać rolę w produkcji i anarchia rynku zostałaby opanowana. Byłoby to społeczeństwo nadal podzielone na antagonistyczne klasy, lecz społeczeństwo gospodarki planowej. Hilferding nie twierdzi, że tak faktycznie będzie przebiegał proces rozwoju, lecz że w tym kierunku zmierza tendencja koncentracji kapitału. W późniejszych latach uznał on taki bieg wypadków za wielce prawdopodobny; nie wyciągał stąd wniosku o beznadziejności socjalizmu, lecz skłaniał się do poglądu, że socjalizm, w drodze pokojowego wywłaszczenia, mógłby przejąć niemal gotową maszynerię kapitalistycznego planowania.

Dopóki jednak proces koncentracji nie osiągnął owej hipotetycznej formy absolutnej, kryzysy są w gospodarce kapitalistycznej nieuchronne. Produkcja musi odbywać się w cyklicznych stadiach prosperity i depresji. Ogólna możliwość kryzysu tkwi w samych warunkach produkcji towarowej: rozdzielenie

towaru na towar i pieniądz oraz rozwój kredytu sprawiają, że możliwa jest w ogóle sytuacja niewypłacalności wskutek trudności zbytu – a niewypłacalność w jednym punkcie stwarza naturalną reakcję łańcuchową: sprzedaż jest bowiem warunkiem wznowienia reprodukcji. Nadto dążenie do zwiększania zysku, które jest jedynym motorem produkcji, popada w sprzeczność wewnętrzną, gdyż jest zarazem dążeniem do ograniczenia konsumpcji klasy robotniczej. Nie znaczy to, że kryzysy można wyjaśniać przyczynowo samą niską konsumpcją robotników i można by je usunąć (jak spodziewali się wyznawcy tegoż Rodbertusa) wzrostem płacy roboczej. Kryzys, jak powiada Hilferding, jest zakłóceniem cyrkulacji, lecz w warunkach specyficznie kapitalistycznych, a więc prosta cyrkulacja go nie tłumaczy. Każdy cykl przemysłowy zaczyna się od przypadkowych okoliczności, takich jak otwarcie nowych rynków, powstawanie nowych gałęzi produkcji, istotne udoskonalenia techniczne, wzrost ludności. Okoliczności te stwarzają wzrost popytu, który przenosi się na inne gałęzie produkcji, w różny sposób zależne od gałęzi inicjujących. Skraca się czas obrotu kapitału, czyli sumy kapitałowe, które przemysłowiec musi wyłożyć, zmniejszają się w stosunku do zastosowanego kapitału produkcyjnego. Ale warunki sprzyjające postępowi technicznemu powodują zarazem spadek stopy zysku i wydłużają czas obrotu kapitału. W pewnym momencie ekspansja produkcyjna nie znajduje już dostatecznego popytu i zmuszona jest szukać nowych rynków. Jednocześnie kapitał w naturalny sposób kieruje się do gałęzi o najwyższym składzie organicznym, w których inwestycje stają się niewspółmiernie wielkie w stosunku do innych dziedzin, gdzie stopa zysku jest niższa. Powstają dysproporcje, zakłócające całość cyrkulacji towarów (kryzysy z reguły występują najsilniej w dziedzinach produkcji najbardziej pod względem technicznym rozwiniętych). Powoduje to łańcuchową reakcję spadku cen i zysków. Ponadto, w okresach prosperity, ceny i płace rosną, lecz wzrost cen musi wyprzedzać wzrost towarów, gdyż jest to warunkiem zwiększonego zysku. Tym samym konsumpcja nie może dotrzymać kroku rozwojowi produkcji i w pewnym momencie następuje załamanie. Jednocześnie, wskutek ogromnego popytu na kredyt bankowy w okresie prosperity, banki w momencie załamania się nie są już zdolne do wyrównania dysproporcji środkami kredytowymi. Powstaje gwałtowne zapotrzebowanie na płynny pieniądz, ale producenci mogą go uzyskać tylko z realizacji pieniężnej własnych produktów. Wszyscy jednocześnie chcą sprzedać, lecz przez to właśnie nikt nie kupuje; ceny spadają, lecz zapasy towarowe gromadzą się w olbrzymich ilościach. Masowe bankructwa i bezrobocie są oczywistym wynikiem tej sytuacji.

W wyniku zależności wzajemnej potęg kapitalistycznych, kryzysy w jednym kraju, powodując zahamowanie importu, zakłócają gospodarkę w innych krajach; w coraz większym stopniu kryzysy mają przeto charakter światowy. Zarazem najbardziej odporne na kryzysy są przedsiębiorstwa, które skupiają największe masy kapitałowe, mogą one bowiem istnieć ograniczając znacznie produkcję, lecz nie bankrutują całkowicie. Dlatego kryzysy same są

czynnikiem sprzyjającym koncentracji kapitału, działają bowiem jako czynnik, który eliminuje mniejsze jednostki produkcyjne na korzyść gigantów.

Panowanie kapitału finansowego oznacza zarazem zmianę w funkcji państwa i koniec burżuazyjno-liberalnych ideologii. Wielkość obszaru, na którym kapitał finansowy może swobodnie operować, nabiera jeszcze większego znaczenia. Kapitał finansowy zainteresowany jest w państwie silnym, które chroni go przed konkurencją obcą, a nade wszystko środkami politycznymi i militarnymi ułatwia eksport kapitału. Imperializm jest naturalnym rezultatem koncentracji kapitału i jego walki o utrzymanie i podniesienie stopy zysku. Ideałem jest, oczywiście, sytuacja, gdy nowe rynki zbytu i nowe pola dostarczające tańszej siły roboczej mogą być całkowicie opanowane politycznie przez państwo macierzyste. Kapitał finansowy wspiera więc politykę imperialistyczną i rozprzestrzenia kapitalistyczne stosunki produkcji na cały glob ziemski. Ideologiczne narzędzia burżuazji liberalnej są już przestarzałe. Ideały wolnego handlu, pokoju, równości i humanitaryzmu poszły w kąt; na ich miejsce pojawiają się doktryny, które uzasadniają ekspansję kapitału finansowego: rasizm, nacjonalizm, ideał potęgi państwowej, kult siły.

Okoliczności te zmieniają w znaczący sposób układ klasowy społeczeństwa. Dawne konflikty – niekiedy śmiertelne – między wielką burżuazją i drobnomieszczaństwem, między właścicielami ziemskimi a burżuazją, między miastem a wsią, znajdują się w stanie postępującego zaniku. Hilferding wykazuje, w jaki sposób magnaci kapitału, podporządkowując sobie całość ekonomicznych czynności klas średnich, stwarzają taką jedność interesów, iż pod względem klasowym społeczeństwo zmierza coraz bardziej ku spolaryzowanemu podziałowi: klasa robotnicza i cała reszta. Drobnomieszczaństwo straciło wszelkie perspektywy życia poza tymi, które pozostawia mu wielki kapitał i jest zmuszone identyfikować swoje interesy z interesami karteli; jest też głównym odbiorcą ideologii imperialistycznych i rasistowskich, najbardziej reaguje na idee mocarstwowe i ekspansjonistyczne. Warstwa urzędników i techników natomiast znajduje się w stanie wzrostu: postęp techniczny wykazuje tendencję do względnego, a czasem absolutnego, zmniejszania ludności robotniczej, natomiast urzędnicy, technicy i menedżerowie produkcji są coraz bardziej potrzebni. W tej chwili warstwy te są wyraźnie uzależnione od kapitału nie tylko ekonomicznie, ale i ideowo, i stanowią oparcie reakcyjnych ruchów politycznych. Lecz pozycja ich jest niepewna; popyt na siłę roboczą w tych dziedzinach jest większy niż podaż, a już można zaobserwować tendencję do usprawniania czynności kierowniczych i administracyjnych, co zahamuje dalszy wzrost lub spowoduje spadek liczebny tych warstw. Należy się spodziewać, że warstwy te z biegiem czasu będą przechodzić na stanowisko proletariatu, uświadomiwszy sobie podobieństwo własnej sytuacji pracowników najemnych z położeniem robotników i zasadniczą zbieżność interesów.

Panowanie kapitału finansowego bynajmniej nie łagodzi przeciwieństw klasowych, lecz zaostrza je do najwyższego stopnia, a przy tym oczyszcza, jeśli tak można powiedzieć, układ klasowy, eliminując pośrednie siły polity-

czne i pozostawiając na placu boju dwie wrogie potęgi: oligarchię finansową i proletariat. Proletariat w naturalny sposób wylania z ekonomicznych swoich organizacji, walczących tylko o warunki sprzedaży siły roboczej – organizacje polityczne, które wykraczają poza ramy społeczeństwa burżuazyjnego. Zrastanie się maszyny państwowej z kapitałem finansowym stało się tak oczywiste, że świadomość przeciwieństwa klasowego między proletariatem a całym istniejącym systemem zależności jest widoczna nawet dla najmniej uświadomionych proletariuszy. Proletariat nie może, oczywiście, przeciwstawić imperializmowi reakcyjnych i ekonomicznie beznadziejnych haseł powrotu do wolnego handlu i gospodarki liberalnej. Zarazem, rozumiejąc nieuchronną tendencję obecnej polityki, proletariat nie może tej polityki popierać, chociaż w ostateczności przybliża ona jego zwycięstwo. Odpowiedzią klasy robotniczej na imperializm jest wyłącznie socjalizm. Otóż imperializm i rządy oligarchii finansowych niebywale ułatwiają walkę polityczną i przybliżają perspektywę socjalizmu – nie dlatego tylko, że wywołując wojny i katastrofy polityczne, przyczyniają się do rewolucjonizowania świadomości proletariuszy, ale głównie dlatego, że doprowadzają socjalizację produkcji do ostatecznych granic dostępnych w kapitalistycznym systemie produkcji. Kapitał finansowy oddzielił kierownictwo produkcji od własności i stworzył olbrzymie skupiska kapitałowe podporządkowane jednolitemu zarządzaniu. Stąd też wywłaszczenie oligarchii finansowych przez państwo, zdobyte siłami proletariatu, staje się stosunkowo łatwym zadaniem. Państwo nie musi bynajmniej, i nie powinno, wywlaszczać drobnego i średniego przemysłu, który i tak, już obecnie, jest całkowicie uzależniony od magnaterii finansowej. Kapitał finansowy przeprowadził już znaczną część zabiegów związanych z wywłaszczeniem. Przejęcie wielkich banków i koncernów wystarczyłoby, aby państwo zdobyło sobie panowanie nad produkcją: jeśli jest to państwo klasy robotniczej, będzie ono korzystać ze swej władzy ekonomicznej w interesie społeczeństwa, nie zaś dla pomnażania zysku. Totalna, jednorazowa ekspropriacja natomiast byłaby politycznie niebezpieczna, a ekonomicznie zbędna.

Hilferding, w zakończeniu swego dzieła, formułuje „prawo historyczne": „w formacjach społecznych, które opierają się na sprzecznościach klasowych, wielkie społeczne przewroty następują dopiero wówczas, gdy klasa panująca osiągnęła już możliwie najwyższy stan koncentracji swojej siły" (*Kap. fin.*, V, 25). Ten właśnie ostateczny stopień koncentracji osiągnie niebawem społeczeństwo burżuazyjne, stwarzając tym samym ekonomiczne przesłanki dyktatury proletariatu.

Dzieło Hilferdinga wywarło na rozwój marksizmu większy wpływ niż jakiekolwiek inne produkty szkoły austriackiej. Była to, w rzeczy samej, najbardziej syntetyczna próba naukowej analizy nowych tendencji w gospodarce światowej po Marksie, z punktu widzenia doktryny Marksa. Hilferding jeden z pierwszych zwrócił uwagę na doniosłość procesu, który oddzielił własność kapitalistyczną od kierownictwa produkcją; jeden z pierwszych podniósł wzrastającą rolę techników i menedżerów w gospodarce. Przedstawił

też, w nadzwyczaj przejrzystym skrócie, ekonomiczne i polityczne konsekwencje nowej epoki koncentracji kapitału.

Dzieło jego pisane jest z pozycji „klasycznego" marksizmu, to jest przy założeniu, że ostateczne wyniki procesów koncentracji prowadzą do polaryzacji klasowej i że proletariat przemysłowy będzie taranem, który rozwali świat kapitału. Nie wyciągnął natomiast Hilferding ze swej analizy tych wniosków, które miał wyciągnąć Lenin, korzystający z jego dzieła. Hilferding traktował kapitalizm jako jeden system światowy, który zostanie obalony dzięki zaostrzaniu się tego samego przeciwieństwa klasowego między burżuazją a proletariatem. Lenin natomiast, również zajmując ów globalny punkt widzenia, doszedł do wniosku, że sprzeczności imperializmu doprowadzą do jego załamania się nie w tych punktach, gdzie ewolucja ekonomiczna osiągnęła najwyższy stopień, ale w tych, gdzie istnieje największa koncentracja i zawęźlenie konfliktów społecznych, wśród których inne, nieproletariackie rewindykacje (chłopskie i narodowe) muszą odgrywać rolę niezbędnego rezerwuaru; stąd prawdopodobieństwo rewolucji jest największe tam, gdzie jest największe skupisko konfliktów i żądań społecznych, czyli bynajmniej nie w stolicach finansowego kapitału. Hilferding stał na stanowisku rewolucji proletariackiej w Marksowskim sensie (podobnie jak Róża Luksemburg, jak Pannekoek, jak cała zachodnioeuropejska lewica socjalistyczna); Lenin stał na stanowisku rewolucji politycznej prowadzonej przez partię, cieszącą się poparciem proletariatu, lecz nie mogącą się obejść bez wsparcia innych roszczeń, które partia ta podjęła się reprezentować i które zaprzęgła do swojej sprawy.

Rozdział XIII

POCZĄTKI MARKSIZMU ROSYJSKIEGO

1. *Ruch umysłowy w epoce Mikołaja I*

Determinizm dziejowy i sprawa chłopska w Rosji – pod tymi dwoma nagłówkami można sumarycznie ująć historię radykalnego ruchu umysłowego w Rosji XIX-wiecznej, zarówno w jego przedmarksistowskich fazach, jak też w pierwszej przynajmniej fazie ewolucji marksizmu. Obie te sprawy nie były bynajmniej niezależne: chodziło o to, czy i do jakiego stopnia teoria „konieczności historycznej" jest wiarygodna w ogólności, a w szczególności, co miałoby z niej wynikać dla perspektyw Rosji jako kraju o olbrzymiej przewadze chłopstwa, ze słabo rozwiniętym proletariatem przemysłowym, a żyjącym w warunkach samowładztwa i cierpiącym – również po reformie 1861 roku – na mnóstwo chorób feudalizmu.

Osobliwości rosyjskiego marksizmu tłumaczy się zazwyczaj swoistymi warunkami politycznymi i ekonomicznymi carskiego imperium, ciążeniem szczególnych wzorów ukształtowanych w przedmarksowskich ruchach rewolucyjnych, a także filozoficzną i religijną tradycją. Wyjaśnienia te z pewnością są w wielu punktach przekonujące, chociaż nie tłumaczą jeszcze rozpowszechnienia się rosyjskiej, to jest leninowskiej wersji marksizmu w innych częściach świata po rewolucji październikowej.

Nie tyle sam fakt despotyzmu politycznego podkreślany bywa zazwyczaj przy rozważaniach nad szczególnymi właściwościami dziejów Rosji, ile zwłaszcza „orientalny" charakter tego despotyzmu, to jest fakt niezmiernie daleko posuniętej samodzielności, jaką cieszyło się państwo i biurokratyczny aparat państwowy w stosunku do „społeczeństwa cywilnego", jego wybitnie zaznaczona przewaga w stosunku do wszystkich klas społeczeństwa rosyjskiego, również klas uprzywilejowanych; do Rosji trudniej, niż do społeczeństw zachodnioeuropejskich, odnieść można marksistowską tezę, wedle której instytucje państwowe w społeczeństwie klasowym są „niczym innym", jak organem klas uprzywilejowanych. Już w XIX wieku niektórzy historycy rosyjscy (Cziczerin) twierdzili – a pogląd ten również dzisiaj ma zwolenników – że państwo rosyjskie nie tylko nie może uchodzić za wytwór uprzednio powstałych antagonizmów klasowych, ale że wręcz ono samo, od góry nieja-

ko. tworzyło klasy społeczne. Marksiści rosyjscy nie przyjmowali teorii samodzielności państwa rosyjskiego w wersji tak skrajnej, przyznawali jednak (Plechanow, Trocki), że niezależność samowładczego aparatu państwowego była w Rosji nieporównanie silniejsza niż gdziekolwiek w Europie. Plechanow w swoich analizach historycznych przywiązywał znaczną wagę do azjatyckich cech rosyjskiego samowładztwa (stąd nacisk jego na decentralizację w programach politycznych). Bierdiajew pisał, że Rosja stała się ofiarą swego olbrzymiego terytorium: konieczność obrony tego terytorium i imperialna ekspansja spowodowały rozrost biurokratyczno-militarnego aparatu przemocy, który nieustannie popadał w konflikty z doraźnymi interesami klas posiadających i umacniał się – poczynając od czasów Iwana Groźnego – w brutalnym dławieniu ich aspiracji. Istotne przewroty gospodarcze w dziejach Rosji przychodziły z góry i dokonywały się mocą państwowego przymusu: dotyczy to zarówno epoki Piotra I, jak reform Aleksandra II, jak stalinowskiej industrializacji i kolektywizacji. Istotna cecha zjawiska, które w XX-wiecznym języku nazywa się totalitaryzmem – mianowicie panowanie zasady, iż całość życia społecznego, w szczególności aktywność ekonomiczna i kulturalna, ma być nie tylko pod nadzorem państwowym, ale ma być bez reszty podporządkowana potrzebom państwa – wydaje się w Rosji wielowiekową tradycją; zasada ta, oczywiście, nie zawsze dawała się urzeczywistniać z taką samą skutecznością, ale leżała nieprzerwanie u podstaw aktywności aparatu państwowego. Wynika z niej, że tylko państwo jest prawomocnym źródłem wszelkiej inicjatywy społecznej, że sprzeczne z potrzebami i interesami państwa są wszelkie krystalizacje życia społecznego, wszelkie formy organizacji, które nie są narzucone przez państwo; wynika z niej także, że *obywatel jest własnością państwa*, że wszystkie jego poczynania bądź są przez władze ustanowione, bądź są zamachem na prawa władzy. Despotyzm rosyjski stworzył społeczeństwo, w którym nie było prawie niczego pośredniego między serwilizmem a buntem, czyli między totalną identyfikacją z zastanym porządkiem a totalną jego negacją. Dlatego Rosja najpóźniej i z największym trudem przyswajała sobie pojęcie wolności, ukształcone w Europie Zachodniej przez kilka stuleci walk między monarchią a magnaterią, między mieszczaństwem a szlachtą: wolności, która jest współokreślona przez prawo i sensowna tylko w ramach porządku prawnego. W Rosji życie społeczne wytwarzało warunki, w których wolność pojawiała się w świadomości ludzi tylko jako anarchia, jako nieobecność prawa, jako że prawo samo nie występowało prawie w innej postaci niż samowola despoty. Między absolutyzmem i bezładnym buntem chłopskim najtrudniej było w Rosji wypracować ideę wolności określonej i ograniczonej prawem: tendencje rewolucyjne same miały naturalną skłonność do ześlizgiwania się już to ku idei nowego totalitaryzmu rewolucyjnego (Pestel, Tkaczew), już to ku anarchicznej wizji społeczeństwa wolnego od wszelkiego prawa i wszelkich instytucji politycznych. Ekstremizm i maksymalizm, podkreślane często jako charakterystyczne właściwości kultury rosyjskiej, mogą uchodzić za produkt historii kraju, który nie wytworzył silnej klasy średniej, którego stabilizacja zależna była zawsze

od siły i sprawności zcentralizowanej biurokracji, a tylko w znikomym stopniu – od organicznych krystalizacji grup interesów, w którym przeto myśl o reformach społecznych w sposób naturalny była myślą rewolucyjną, a granica między krytyką literacką a zamachem bombowym nie dawała się dobrze przeprowadzić.

Słabość miast, nikła rola kupiectwa i handlu – okoliczności te utrudniały przez wieki powstanie niezależnej kultury intelektualnej. Emancypacja intelektualistów, wykształcanie się umiejętności logicznych, sprawności w rozumowaniu i dyskusji, zamiłowanie do abstrakcyjnych analiz – wszystko to są osobliwości kultury miejskiej, związane z rozkwitem handlu. Utrwalenie się przewagi Moskwy i ruina Nowogrodu zahamowały skutecznie rozwój kultury miejskiej, a prawosławie przyczyniło się do izolacji Rosji od Zachodu. Rosyjski cezaropapizm nie polegał tylko na tym, że Kościół wschodni był sługą carskiego despotyzmu, ale również na tym, że sami władcy mieli pretensje do władzy nad duszami poddanych; podporządkowanie Kościoła carowi dokonało się w takiej formie, iż legitymizowało prawa caratu do nieograniczonej kontroli sumień; policja państwowa czuwająca nad myślami obywateli była naturalną konsekwencją tego systemu. Również więc rywalizacja między władzą świecką i duchowną, która w Europie przyczyniła się walnie do rozwoju kulturalnego, w Rosji prawie nie istniała: Kościół zidentyfikował się z państwem i przekazał mu zwierzchnictwo nad życiem kulturalnym. Zarazem przekazał Rosji jako organizmowi politycznemu – własny mesjanizm religijny. W Kościele prawosławnym, po upadku Bizancjum, zrodziła się idea Moskwy jako „trzeciego Rzymu", który ma zająć teraz i na wieki miejsce zdobytej przez Turków stolicy wiary. W warunkach, w których Moskwa jako centrum prawosławia i Moskwa jako siedziba carów zidentyfikowały się, mesjanizm prawosławny stał się nieodróżnialny od mesjanizmu rosyjskiego, a car był nie tylko samowładcą w państwie, ale także strażnikiem wiecznej prawdy.

Jest to oczywiście, obraz uproszczony, który nie we wszystkich okresach historii rosyjskiej w sposób tak samo doskonały się potwierdza; jest jednak w uproszczeniu takim pożyteczny, o ile pewne cechy rewolucyjnego marksizmu w Rosji stają się dzięki niemu lepiej zrozumiałe.

Było rzeczą naturalną, że w tych warunkach również religijna i filozoficzna myśl Rosji nie rozwijały się wedle tych schematów, jakie znamy z dziejów zachodniej Europy. Kultura rosyjska nie przeszła przez scholastykę, nie wykształciła przeto tych umiejętności logicznych i analitycznych, tych wszystkich sprawności w klasyfikowaniu i definiowaniu pojęć, w mnożeniu argumentów i kontrargumentów, jakie pozostawiła Europie filozofia chrześcijańskiego średniowiecza. Ale Rosja nie uczestniczyła również w kulturze renesansu, nie została więc przeorana pługiem sceptycyzmu i relatywizmu, który w sposób trwały naznaczył całą europejską kulturę. Obie te niedomogi są jaskrawo widoczne w myśli rosyjskiej filozoficznej od początku jej powstania, to jest od epoki oświecenia. Filozofia ta jest dziełem inteligentnych amatorów-literatów, zafascynowanych sprawami społecznymi lub religijnymi,

lecz niezdolnych do systematyzacji własnej myśli, do żmudnej analizy pojęć używanych, do oceny wartości logicznej argumentów. Twórczość filozoficzna najwybitniejszych myślicieli rosyjskich jest często fascynująca z punktu widzenia retorycznego i literackiego, pełna pasji i autentyzmu, wolna od scholastyki, również w wulgarnym, pejoratywnym sensie (w Rosji nie pytano „po co filozofia?", wszyscy wiedzieli po co), lecz z reguły jest obojętna na rygory logiczne, źle spojona wewnętrznie, pozbawiona wyraźnej segmentacji i sekwencji, bezkształtna. Jednocześnie uderzającą cechą rosyjskiej kultury duchowej jest znikomy w niej udział postaw sceptycznych i relatywistycznych. Pełno tam szyderstwa, lecz bardzo mało ironii, pełno pasji demaskatorskiej, lecz brak autodystansu, a humor nawet ukazuje więcej rozpaczy i gniewu niż wesołości. Świetność XIX-wiecznej powieści rosyjskiej pochodzi zapewne z tych samych źródeł, co ułomność rosyjskiej filozofii. Filozofia akademicka typu podobnego do europejskiego nie istniała właściwie w Rosji do ostatniej ćwierci stulecia i nie zdążyła pozostawić dzieł wybitnych, nim została zniszczona przez rewolucję.

Jest rzeczą godną uwagi, że ta filozofia rosyjska, która w sposób ciągły wiedzie do rosyjskiego marksizmu, zaczyna się od podobnych pytań i podobnych alternatyw, jak te, z których zrodziła się wczesna myśl Marksa, a które artykułują się jako refleksja nad Heglowską filozofią dziejów. Dyskusje te zaczynają się w złowrogich ciemnościach epoki Mikołaja I. Młody Wissarion Bielinski i młody Bakunin rozpoczynają swoje filozofowanie od tej samej sławnej frazy, wokół której krążyła i organizowała się krytyka młodoheglistów: to, co rzeczywiste, jest też rozumne. Młody Bielinski, który zresztą znał Hegla z drugiej ręki i na sposób dyletancki, odkrył, jak mu się wydawało, racjonalność historii, choćby przejawiającą się w barbarzyńskich i despotycznych formach; uwierzył, że można pojednać się z okrutną rzeczywistością, jeśli zrozumie się nicość wszystkiego, co jednostkowe, przypadkowe, subiektywne i wielkość chytrego Rozumu dziejów, który drwi sobie z prywatnych pragnień i życzeń. W artykułach z 1839 roku wyłożył swoją filozofię pojednania czy raczej ukorzenia się przed majestatem „uniwersalności", wcielonej w azjatycką satrapię. Lecz już w dwa lata później zerwał radykalnie z owym heglowskim albo raczej pseudoheglowskim masochizmem historiozoficznym, aby uwierzyć w wartość osobowości ludzkiej jako jedynej wartości samocelowej, której nie wolno poświęcać Molochowi dziejowego *universale*. Nawrócony na socjalizm, a później na feuerbachowski naturalizm, Bielinski pozostał w tradycji rosyjskiej jako obraz myśli miotającej się między rozpaczliwym fatalizmem a moralistycznym zbuntowaniem, między „racjonalnością" obojętnego marszu *Weltgeist'u* a irracjonalnością czującego podmiotu jednostkowego, między „obiektywizmem" i sentymentalizmem.

Najważniejszym ogniskiem, w którym skupiło się życie umysłowe Rosji Mikołajewskiej, był spór między słowianofilami i okcydentalistami. Słowianofilstwo było rosyjskim wariantem filozofii romantycznej w jej opozycji przeciwko oświeceniu, racjonalizmowi, liberalizmowi i kosmopolityzmowi. Sło-

wianofile (Iwan Kirejewski, Aleksiej Chomiakow, Konstantin Aksakow, Jurij Samarin) szukali filozoficznej legitymizacji dla rosyjskiego samowładztwa i dla roszczeń wschodniego Kościoła do roli jedynego depozytariusza autentycznej prawdy chrześcijaństwa. Idealizowali Rosję przedpiotrową – zwłaszcza Rosję pierwszych Romanowych – dopatrując się tam zasad, które mogą uchronić naród przed zgubnym naśladowaniem wzorów zachodniego liberalizmu i uczynić zeń przyszłego przywódcę duchowego świata. Wypracowali w tym celu pojęcie wspólnoty (*sobornost'*) jako jedności duchowej społeczeństwa opartej na umiłowaniu wiecznych prawd, a przeciwstawnej mechanicznej i czysto prawnej więzi interesu, charakterystycznej dla zachodniej Europy. Zasadą ducha rosyjskiego jest wolność pojęta jako rezultat miłości Boga, nie zaś negatywna tylko i pozbawiona treści duchowej wolność liberałów. Jest również taką zasadą pragnienie integralnego rozwoju osobowego, w którym rozum ludzki nie poprzestaje na własnej sile abstrakcji, ale zespala harmonijnie swoją aktywność z żywą wiarą jako źródłem wszelkich wartości duchowych; wiary tej nie ma ani w Kościele rzymskim, utrzymującym tylko hierarchiczną jedność prawa, ani w gminach protestanckich, które porzuciły ideał jedności na rzecz liberalnego umiłowania subiektywnej swobody. W przeciwieństwie do Zachodu, który oparł swoją kulturę umysłową, włączając teologię, na zaufaniu do abstrakcyjnej potęgi logiki, zaś swoją organizację społeczną na założeniu wzajemnej sprzeczności interesów jednostkowych i klasowych, powściąganych jedynie siłą represyjną prawa, duch Rosji ożywiony jest ideałem wolnej jedności organicznej, wspartej na jedności władzy duchowej i świeckiej, na dobrowolnym posłuszeństwie boskiej prawdzie.

Okcydentaliści nie mieli tak wyraźnie sprecyzowanej filozofii społecznej, jak słowianofile. Okcydentalizmem nazywano w ogólności tendencję do „europeizacji" Rosji, połączoną z kultem wiedzy naukowej, z umiłowaniem zasad liberalnych, z przekonaniem, iż tylko „droga zachodnia" może wydobyć Rosję z zacofania i martwoty kulturalnej, z nienawiścią do carskiego despotyzmu. Jest godne uwagi, że zarówno słowianofile, jak okcydentaliści, chociaż oba nurty były zakorzenione w rosyjskiej tradycji (Ruś Petersburska i Ruś Moskiewska – wedle stereotypowego przeciwstawienia), przeszli prawie wszyscy przez szkołę filozofii niemieckiej i często wypowiadali swoje stanowiska przy użyciu Heglowskich kategorii. Mogło się przy tym wydawać, że w epoce Mikołaja I konserwatyści najmniej mieli powodu do obaw, iż Rosji grozi zalew liberalizmu. Niemniej, mimo ponurej stagnacji politycznej i ekonomicznej, zachodnie nowinki nawet w tych czasach przenikały do młodzieży, jak świadczy o tym działalność kółka Pietraszewskiego. Jednakże w epoce Aleksandra II i Aleksandra III czyste wersje słowianofilstwa i okcydentalizmu straciły na znaczeniu, a przewagę w życiu umysłowym zdobyły nurty, które na różny sposób i w różnych proporcjach czerpały z obu tych tradycji. Można to powiedzieć o wszystkich wariantach narodnictwa rosyjskiego.

2. *Hercen*

Aleksander Iwanowicz Hercen (1813-1870) był pierwszym w Rosji wybitnym rzecznikiem „trzeciego rozwiązania", w którym było miejsce na swoistą, niekapitalistyczną drogę Rosji ku wyzwoleniu społecznemu i zarazem na wartości wypracowane przez liberalizm zachodni. Wrogość do carskiego samowładztwa, duch antyreligijny i kult nauki przeciwstawiały go jawnie tradycjom słowianofilskim. Jednakże jego krytyka kapitalizmu jest w istotnych punktach z tą tradycją zbieżna.

Hercen zaprzysiągł nienawiść despotyzmowi rosyjskiemu we wczesnej młodości i pozostał temu ślubowi wierny. W 1847 roku osiedlił się na Zachodzie i od 1855 roku wydawał pismo (pt. „Polarnaja Zwiezda", a następnie „Kołokoł"), które odegrało ogromną rolę w rozbudzeniu ruchu radykalnego wśród inteligencji rosyjskiej. Przeszedł, podobnie jak większość intelektualistów tej generacji, przez szkołę heglizmu, krytykował konserwatywne interpretacje zasady „racjonalnej rzeczywistości", sławił dialektykę jako zasadę permanentnej negacji i krytyki istniejącego świata. Kilka filozoficznych esejów, które pozostawił, nie zawierają nic oryginalnego, odegrały one jednak pewną rolę w upowszechnianiu w Rosji naturalistycznej i antyreligijnej postawy umysłowej. Najbardziej jednak wpłynął Hercen na myśl rosyjską swoją krytyką kapitalizmu i nadzieją na swoiście rosyjską drogę do socjalizmu, której punktem wyjścia może się stać chłopska wspólnota gminna, *obszczina*.

Hercen krytykował kapitalizm i w ogólności cywilizację zachodnią nie z tej racji, iż rodzi nędzę i wyzysk, ale z tej, że degraduje ludzi duchowo przez wyłączny kult wartości materialnych, że kaleczy osobowości upowszechniając ideał dobrobytu, że wyjaławia społeczeństwo z aspiracji duchowych i sprowadza życie do powszechnej miernoty. Bogaty szlachcic, wolny od trosk materialnych i pędzący życie w komforcie zachodnich stolic, a przy tym piorunujący na kult pieniądza, wydawał się niektórym radykałom postacią podejrzaną. Na ogół jednak jego apel do rosyjskiej tradycji, która może pozwoli Rosji osiągnąć sprawiedliwość społeczną bez przyjmowania uprzednio kapitalistycznych wartości, spotkał się z ogromnym odzewem. Hercen wierzył, że osobowość ludzka jest wartością najwyższą i samocelową i że celem instytucji społecznych jest zapewnienie jej wszechstronnych możliwości rozwoju i bogacenia się duchowego. Cywilizacja zachodnia działa w kierunku odwrotnym, standaryzując wszystkie wartości i niszcząc spontaniczną solidarność ludzką przez uniwersalizację ducha konkurencji. Była to krytyka kapitalizmu arystokratyczna raczej niż socjalistyczna. Hercen jednakowoż chciał bronić sprawy ludu i nie tylko uchronić przed zagładą, ale upowszechnić te wartości, które kultura klas uprzywilejowanych stworzyła. Wspólna własność ziemi w chłopskiej gminie była w jego oczach nadzieją nowego ładu społecznego, który połączy sprawiedliwość i równość z dobrowolną solidarnością jednostek, usunie despotyzm bez zastępowania go powszechnym panowaniem egoizmu i kultem pieniądza. W ten sposób Hercen rozpoczął dyskusję, która

miała dominować w życiu ideowym Rosji przez następne trzy dziesięciolecia: dyskusję o rosyjskiej drodze do socjalizmu przez gminną wspólnotę.

Na dziedzictwo Hercena powoływali się narodnicy, liberałowie i marksiści. Dla marksistów był on nie tylko demaskatorem samowładztwa, ale także krzewicielem kultu nauki, wrogiem religii i Kościoła prawosławnego, wyznawcą filozofii, którą – z pewną, lecz niewielką – przesadą można było nazwać materializmem. Jednakże mimo nienawiści Hercena do despotyzmu, trudno go nazwać ideologiem rewolucji; w każdym razie nie był nim w tym sensie, w jakim o rewolucji mówiło następne pokolenie, które nie spodziewało się żadnych możliwości naprawy istniejącego systemu i przestało liczyć na reformy. Rewolucjoniści lat 60-tych nie budzili w Hercenie sympatii: zrażały go ich prymitywizm, pogarda dla wartości nieutylitarnych, dla sztuki i wykształcenia jako wartości samodzielnych, dogmatyzm, nietolerancja i kult rewolucyjnej apokalipsy, która zdawała się celem samym w sobie i której wszelkie wartości istniejące można poświęcić. Pewien konserwatyzm w myśli pozwolił mu przejrzeć niebezpieczeństwa owej fanatycznej wiary w postęp, która zakłada, że istniejące i żyjące pokolenia są znacznie mniej ważne niż te, których jeszcze nie ma.

Należy zauważyć, że chociaż Hercen wierzył w uprzywilejowaną historycznie sytuację Rosji, która może zbudować społeczeństwo sprawiedliwe korzystając z tradycji wspólnoty gminnej (a więc, jak sądził mylnie, z pozostałości pierwotnego komunizmu), wiara ta nie łączyła się jednak z żadnym mesjanizmem nacjonalistycznym ani z ideą Moskwy jako Mekki przyszłego świata. Hercen był patriotą rosyjskim, lecz nie szowinistą; zwrócił przeciw sobie znaczną część rosyjskiej opinii, kiedy w 1863 r. opowiedział się po stronie Polski walczącej o niepodległość. Była to jedna z przyczyn – choć nie jedyna – dla której gwiazda jego znacznie przygasła w latach 60-tych.

W rzeczy samej, śmierć Mikołaja I i klęski wojny krymskiej otworzyły w Rosji epokę reform, która bądź stworzyła nowe podziały w społeczeństwie, bądź zmusiła do nowej artykulacji starych podziałów. Wraz ze zniesieniem poddaństwa i uwłaszczeniem chłopów w 1861 roku (za czym poszła reforma sądownictwa, wojska, samorządów lokalnych) sprawa kapitalistycznej przyszłości Rosji przestała być przedmiotem spekulatywnej dyskusji i nabrała praktycznego znaczenia. Na intensywną industrializację trzeba było jeszcze czekać około trzydziestu lat, liczne pozostałości systemu pańszczyźnianego ciążyły nadal na chłopstwie, kwestie ekonomiczne sprowadzały się nadal prawie wyłącznie do kwestii rolnej, niemniej dla wszystkich było jasne, że otwarła się epoka „modernizacji” i że trzeba rozważyć jej możliwości i niebezpieczeństwa.

3. *Czernyszewski*

Dla radykalnej inteligencji lat 60-tych pisarstwo Czernyszewskiego było znacznie ważniejsze niż Hercena. Mikołaj Gawryłowicz Czernyszewski

(1828-1889) należy też do najwybitniejszych inspiratorów narodnictwa, chociaż na ogół nie nazywa się go narodnikiem we właściwym sensie. On również spodziewał się, że komuna wiejska może być punktem wyjścia odrodzenia społecznego Rosji, był jednak okcydentalistą w większym stopniu aniżeli Hercen; przyswoił sobie w całości naturalistyczną filozofię Feuerbacha i przedstawił ją publiczności rosyjskiej w traktacie *Zasada antropologiczna w filozofii*. Był konsekwentnym wyznawcą utylitaryzmu oświeceniowego opartego na materialistycznych założeniach. Wierzył, że ostatecznie wszystkie motywacje ludzkie sprowadzają się do rachunku przyjemności i przykrości i że egoizm jest jedyną sprężyną zachowań ludzkich, co jednak nie wyklucza bynajmniej współpracy i solidarności ani nie unieważnia zachowań, które określa się jako bezinteresowna pomoc czy poświęcenie siebie dla innych; wszystkie takie akty są doskonale zrozumiałe w granicach uniwersalnego dążenia do przyjemności i pożytku.

Wszystko to są motywy tradycyjne i dobrze znane z historii doktryn utylitarystycznych. Z tego samego źródła pochodzi wiara Czernyszewskiego w egoizm racjonalny, to jest w taką organizację życia zbiorowego, która zaspokaja egoizmy jednostkowe w bezkonfliktowym ładzie. Skłócenie egoizmów pochodzi z wadliwości instytucji społecznych i z braku oświecenia. Czernyszewski podzielał podstawowe wartości liberalizmu: pragnął „europeizacji" Rosji, obalenia samowładztwa, swobód politycznych, wykształcenia powszechnego, wyzwolenia chłopów. Wierzył mimo to, że postęp przemysłowy i liberalny w Rosji może się dokonać bez wygaszenia komunistycznego znicza, który płonie w wiejskiej komunie, że Rosja może uniknąć męczarni kapitalistycznego rozwoju.

Rozczarowanie do wyników reformy 1861 roku sprawiło, że Czernyszewski coraz silniej podkreślał rewolucyjne swoje nadzieje. Z czasem jego zainteresowanie komuną wiejską znacznie osłabło, natomiast polityczne okoliczności, mianowicie konieczność obalenia przemocą carskiego despotyzmu, przybierały w jego pisarstwie na wadze. Aresztowany w 1862 roku i skazany, po dwóch latach więzienia, na katorgę, zdążył w więzieniu napisać sławną swą powieść *Co robić*, która stała się katechizmem rewolucyjnej młodzieży rosyjskiej. Jest to utwór o małych walorach literackich, czysto dydaktyczny, nudny i pedantyczny, lecz właśnie dlatego zgodny z estetyczną doktryną Czernyszewskiego, który sądził, że wartość sztuki należy mierzyć pożytkiem społecznym bezpośrednio pojętym, to jest, odmawiał sztuce (podobnie jak nauce) wartości samocelowych. Dzieło to wychowywać miało, i wychowywało istotnie, rewolucyjną młodzież w duchu ascezy, powagi, oddania sprawie ludu, pogardy dla konwencji obyczajowych starego społeczeństwa. Przyczyniło się znacznie do upowszechnienia stylu moralnego środowisk radykalnych, którego charakterystycznymi cechami było doktrynerstwo, fanatyzm, gotowość do poświęcenia, szczerość, kult nauki i brak poczucia humoru. Dla młodego Lenina Czernyszewski był pierwszym mistrzem, który wprowadził go w rewolucyjną ideologię. Lenin zachował też dla niego trwały respekt i podziw. Można powiedzieć, że był on wzorowym przykładem po-

stawy przez Czernyszewskiego krzewionej, a wśród rewolucjonistów częstej: postawy inteligenta, który skoncentrowany jest w sposób tak wyłączny na sprawie rewolucji, że wszelkie kwestie, z których dla tej sprawy nie można wyciągnąć korzyści, są w najlepszym razie jałową gadaniną, a wszelkie wartości, nie dające się w służbie rewolucji użyć, są strawą pięknoduchów. Dla wielu inteligentów rosyjskich, upokorzonych i wstrząsanych widokiem nędzy, ciemnoty i ucisku, nawrócenie na wiarę rewolucyjną oznaczało naturalne zerwanie z wszystkimi wartościami, które były tylko udziałem klas uprzywilejowanych. W obliczu gigantycznego zadania, jakim było wydźwignięcie Rosji z barbarzyństwa i zacofania, kult wartości duchowych, estetycznych czy poznawczych – tak silny u Hercena – wydawać się musiał zdradą rewolucyjnego powołania. Utylitaryzm i materializm były niejako naturalną formą, w jakiej postawa taka dochodziła do głosu. Można ten związek zauważyć zarówno u Czernyszewskiego, jak u dwóch młodo zmarłych pisarzy, których pisma cieszyły się znacznym rozgłosem w latach 60-tych – N.A. Dobrolubowa (1836-1861) i D.I. Pisarewa (1840-1868). Ostatni jest jakby autorem porzekadła, iż para butów jest więcej warta niż wszystkie dzieła Shakespeare'a.

Materializm – a słowo to można odnieść do Czernyszewskiego bez zastrzeżeń – miał tedy w Rosji drugiej połowy stulecia wyraźny sens polityczny. Był, oczywiście, negacją Kościoła i religii i w tym sensie służył walce z carskim samowładztwem; był także – przez to właśnie, iż zdawał się uzasadniać utylitarystyczną filozofię życiową – negacją kultury i obyczajowości klas wykształconych i pozwalał piętnować wszelkie bezinteresowne zajęcia intelektualne i artystyczne jako próżne zabawy arystokratów, pozwalał w stosunku do wszystkich myśli i czynów ludzkich zadawać pytanie „komu to służy?" Poczynając od lat 60-tych materialistyczna filozofia wzmocniona została, jak zresztą w całej Europie, promieniowaniem darwinizmu. Dla radykałów wszakże darwinizm był bronią obosieczną. Z jednej strony dostarczał krytykom religii naukowych argumentów na rzecz twierdzenia, że wszystkie sprawy ludzkie dają się tłumaczyć w ściśle biologicznych kategoriach. Z drugiej strony podsuwał – zwłaszcza w ujęciu Spencera – interpretację społeczeństwa i historii ludzkiej w kategoriach naturalnego doboru, walki o byt i „przetrwania najlepiej przystosowanych". Ta druga konsekwencja, albo rzekoma konsekwencja, była trudna do przyjęcia dla rewolucjonistów z dwóch powodów; wynikać z niej mogło, że walka o byt jest wiecznym prawem natury, co przekreślało wszelkie marzenia o doskonałym i harmonijnym społeczeństwie przyszłości. Po wtóre, wprowadzała ona do obrazu społeczeństwa, jeśli chciało się ją przyjąć w uniwersalnej formie, rodzaj biologicznego fatalizmu, który skazuje na jałowość wszelkie indywidualne czy moralnymi względami kierowane jednostkowe wysiłki. Cokolwiek byśmy uczynili, pouczał darwinizm społeczny, ostatecznie pozostaną na placu boju ci, którzy okażą najwięcej zdolności przystosowawczych, nie zaś ci, którzy dziś najbardziej cierpią albo których sprawa wydaje się nam sprawiedliwa na mocy moralnych kryteriów. W ten to sposób scjentyzm, utylitaryzm i materializm, które rewolu-

cjoniści przyswajali sobie jako narzędzia walki politycznej, zdawały się obracać przeciw sensowności tejże walki. Jakoż Czernyszewski przyjął z darwinizmu teorie powstawania i przemiany gatunków, lecz nie przyjął teorii doboru naturalnego; później socjologowie narodniccy starali się zaś wprowadzić różnego rodzaju ograniczenia do darwinowskiej teorii, by uniknąć niepożądanych konsekwencji.

4. *Narodnictwo i pierwsze recepcje marksizmu*

Ruch radykalny, który rozwinął się w Rosji po 1861 roku, nosi zbiorcze miano narodnictwa. Sens i granice stosowalności tego terminu są przedmiotem sporu wśród historyków. Lenin w artykule *Jakiego dziedzictwa się wyrzekamy?* (1898) charakteryzuje narodnictwo jako doktrynę złożoną z trzech składników. Po pierwsze więc, narodnicy uważają kapitalizm w Rosji za zjawisko wsteczne i chcieliby jego rozwój powstrzymać. Po wtóre, uważają chłopstwo rosyjskie, a zwłaszcza wspólnotę gminną, za zjawisko w tym sensie samoistne, iż nie odnosi się doń analiza w kategoriach klas społecznych; stąd narodnicy ignorują rozwarstwienie klasowe chłopstwa. Po trzecie, narodnicy nie dostrzegają związku inteligencji oraz instytucji politycznych z interesami klasowymi społeczeństwa rosyjskiego, stąd wyobrażają sobie, że inteligencja może być samodzielną siłą, zdolną do nadania historii upragnionego przez nią biegu. Charakterystyka ta, jak widać, nie zawiera żadnych wyróżników odnoszących się do strategii politycznej i do postawy względem samowładztwa rosyjskiego. W rzeczy samej wśród tych, których pod mianem narodników marksiści zwalczali, byli zarówno rewolucjoniści, jak reformiści; zarówno ci, co liczyli na środki terrorystyczne, jak ci, co nastawiali się na pracę propagandową; różnili się także narodnicy poglądami na determinizm historyczny, mniejszym lub większym udziałem tradycji słowianofilskich lub okcydentalistycznych w ich poglądach, stosunkiem do marksizmu. Większość narodnickich teoretyków zetknęła się bowiem z marksizmem i większość przyjmowała pewne jego składniki, chociaż, z wyjątkiem Danielsona, nikt się za marksistę nie uważał. Lenin wyróżnia te składniki ideologii narodnickiej, które były faktycznie ośrodkiem sporu w latach 90-tych. Charakteryzuje jednocześnie narodnictwo z punktu widzenia jego klasowej genezy, mianowicie jako ideologię, która swoiście wyraża stanowisko drobnego posiadacza, pragnącego znieść feudalne skrępowania w życiu rosyjskim, lecz zarazem przerażonego postępami kapitalizmu i usiłującego uniknąć nieuchronnej ruiny, na jaką drobna własność skazana jest w rozwiniętej gospodarce kapitalistycznej. Zarazem, w tejże rozprawie, Lenin przeciwstawia narodników dziedzictwu lat 60-tych, to jest pisarzom „oświeceniowym" (jako przykład występuje tu Skałdin), którzy zwalczali wszystkie pozostałości poddaństwa, domagali się swobód politycznych, oświaty, samorządu i europeizacji Rosji, reprezentowali tedy ideologię kapitalistycznego postępu w formie niejako czystej i nie byli jeszcze zdolni dostrzec sprzeczności i antagoniz-

mów, jakie zwycięstwo kapitalizmu niechybnie ze sobą przyniesie. W odróżnieniu do tych rzeczników oświeconego liberalizmu, narodnicy są głosicielami romantycznej utopii, która wprawdzie odsłania katastrofalne społecznie skutki kapitalizmu, lecz zarazem chciałaby im zapobiec przez nieziszczalne marzenia o powrocie do przedkapitalistycznych form produkcji i o przechowaniu – niemożliwym – wiejskiej wspólnoty jako zarodka socjalistycznej przyszłości. Zdaniem Lenina zasługą narodników jest, iż pierwsi postawili sprawę sprzeczności gospodarki kapitalistycznej w Rosji; nie potrafili oni wszakże na postawione przez siebie pytania dać innej odpowiedzi prócz reakcyjnej idei złotego wieku. Z tego punktu widzenia Lenin przyrównuje teoretyków narodnictwa do Sismondiego, który podobnie reprezentował ideologicznie interesy drobnych posiadaczy zagrożonych postępami kapitalizmu, podobnie potrafił demaskować nędzę, wyzysk i anarchię kapitalistycznego sposobu wytwarzania i podobnie nie umiał przeciwstawić kapitalizmowi nic innego aniżeli powrót do produkcji rzemieślniczej i drobnotowarowej.

Istnieje pogląd (Richard Pipes), iż narodnictwo w znaczeniu, jakie mu Lenin nadaje w przytoczonym artykule, nigdy nie istniało jako jednolity ruch umysłowy lub polityczny. Narodnictwo w sensie właściwym oznacza tendencję, wyrosłą w pierwszej połowie lat 70-tych, której cechą wyróżniającą była bakuninowska wiara, iż zadaniem inteligencji nie jest narzucać ludowi własne doktryny – socjalistyczne czy inne – lecz przeciwnie, podporządkować się bez reszty rzeczywistym dążeniom i aspiracjom ludu i pracować nad rewolucją w zgodzie z tym, czego lud pragnie; tendencja ta miała wyraźnie antyintelektualistyczny charakter, nie zakładała żadnej teorii socjalistycznej ani żadnego określonego stanowiska w sprawie rozwoju kapitalizmu w Rosji i właściwie była przeciwna działalności politycznej. Dopiero marksiści – nade wszystko Struve – odpowiedzialni są za stworzenie terminu „narodnictwo" dla oznaczenia przeciwników kapitalizmu i gloryfikatorów *obszcziny*, lecz narodnictwo tak pojęte nie jest historyczną realnością, ale narzędziem polemicznym.

Inni znawcy przedmiotu (F. Venturi, A. Walicki, historycy sowieccy), nie kwestionując znacznego zróżnicowania narodnickiej ideologii, posługują się mimo to owym szerokim pojęciem, ukutym przez literaturę marksistowską, w przekonaniu, że pojęcie to chwyta najistotniejszy punkt kontrowersji ideowych ostatniej ćwierci XIX stulecia w Rosji, chociaż w różnych przypadkach nastręczają się wątpliwości co do zaliczenia tego albo owego pisarza czy grupy do narodnickiego obozu.

Kwestia ta nie jest pierwszorzędna z punktu widzenia samej historii doktryny marksistowskiej. Natomiast wzmianka o dziejach narodnictwa jest dla tej historii niezbędna z dwóch powodów. Po pierwsze, narodnictwo szeroko pojęte było w Rosji pierwszą formacją umysłową, w której infiltracja marksizmu jest widoczna. Po wtóre, marksizm w Rosji ukształtował się w pierwszym okresie głównie w walce z narodnictwem i przez czas długi zdominowany był przez „kwestię chłopską" oraz potrzebę polemiki z socjalizmem agrarnym. Okoliczność ta pozwala zrozumieć pewne specyficzne cechy tej wersji

marksizmu, która ostatecznie okazała się w Rosji zwycięska, to jest leninizmu, a także fakt, że wersja ta okazała się później szczególnie skuteczna w tych częściach świata, gdzie sprawa chłopska dominowała znacznie nad innymi problemami społecznymi.

Narodnictwo w owym szerokim znaczeniu rozwinęło się na przełomie lat 60-tych i 70-tych i było, w różnych swoich odmianach, najważniejszą formą radykalizmu społecznego w latach 70-tych i 80-tych, chociaż 80-te lata wyłoniły już marksistowską ortodoksję, stwarzając tym samym nową sytuację polemiczną.

Różne odmiany ruchu narodnickiego zgodne były w tym, iż identyfikowały się z interesem „ludu" rosyjskiego i sprawie wyzwolenia ludu podporządkowywały wszystkie wysiłki; różniły się natomiast co do tego, czy wyzwolenie ludu oznacza także wyzwolenie własnymi siłami tegoż ludu, czy raczej rewolucję przygotowaną i przeprowadzoną przez konspiracyjną organizację. Zgodne też były w przekonaniu, że kapitalizm w Rosji może być tylko źródłem degradacji społecznej, a także w nadziei, że nie jest on w tym kraju nieunikniony; nie były zaś zgodne w ogólnym rozumieniu postępu historycznego i w stosunku do historycznego determinizmu. Zgodne były ponadto w swojej obojętności dla haseł liberalnych, konstytucyjnych i w ogólności w pogardzie dla reform politycznych. Orientacja ta określała charakter narodnickiej recepcji Marksa. Pisarze narodniccy chętnie korzystali z autorytetu Marksa, lecz w sposób wybitnie selektywny. Wszystkie teksty Marksa, które podkreślały niszczycielskie wyniki kapitalistycznej akumulacji, wyzysk, nędzę i degradację duchową, a także antyludzkie skutki rozwiniętego podziału pracy, budziły oczywiście ich sympatię. Przyswajali sobie także te składniki marksizmu, które służyły demaskowaniu „formalnej" demokracji, wolności politycznych i w ogólności całej liberalnej nadbudowy wolnokonkurencyjnego kapitalizmu. Odrzucali natomiast Marksowską teorię, o ile zakładała ona, że kapitalizm jest olbrzymim postępem historycznym i że wyzwolenie ludzkości pracującej musi być poprzedzone przez rozwój technologiczny i społeczny, który kapitalizm przyniósł; odrzucali, krótko mówiąc, Marksowsko-Heglowską teorię sprzeczności postępu. Odrzucali wszystko, co w Marksowskich tekstach zdawało się przemawiać za twierdzeniem, iż wszystkie kraje skazane są niejako na to, by przejść przez udręki kapitalistycznej akumulacji, nim będą mogły wstąpić na drogę rewolucji socjalistycznej; odrzucali przekonanie o uniwersalnej nieuchronności wszystkich faz dziejowego rozwoju. Nie obeszło się, rzecz jasna, bez sporów co do tego, jaki właściwie sens i jakie granice stosowalności ma Marksowska teoria kapitalizmu, w szczególności, czy może się ona stosować do warunków rosyjskich; wypowiedzi Marksa i Engelsa w tej sprawie, zestawione razem, nie były bynajmniej jednoznaczne.

Trzej pisarze przyczynili się głównie do ukształtowania umysłowości radykalnej w Rosji lat 70-tych: Ławrow, Michajłowski i Tkaczew. Piotr Ławrow (1823-1900) był tym, który wśród inteligencji rosyjskiej rozbudził poczucie winy względem ludu i potrzebę ekspiacji za jej uprzywilejowaną pozycję.

Jego *Listy historyczne*, publikowane pod koniec lat 60-tych oraz pismo „Naprzód" (1873-1876) wydawane w Zurychu (Ławrow uciekł z Rosji w 1870 roku) wzywały młodzież inteligencką do pracy wśród ludu by rozpalić w nim rewolucyjną iskrę. Pod łącznym ideologicznym wpływem Ławrowa i Bakunina miał miejsce sławny epizod rosyjskiej historii w latach 1872-1874: pielgrzymka młodzieży na wieś, już to w celu oświecenia wieśniaków i wychowania ich w duchu socjalistycznych ideałów, już to (jak bakuniści) w celu wydobycia na jaw ich naturalnych rewolucyjnych instynktów. Wyniki tego przedsięwzięcia okazały się żałosne; wieś rosyjska ani nie wydała ze swego łona nowych Pugaczewych i Riazinów, ani nie dowiodła, że drzemie w niej przyrodzony ogień socjalistyczny; częściej denuncjowała agitatorów policji, niż słuchała ich wezwań. Rezultat ten osłabił znacznie wpływy Bakunina, lecz nie podważył założeń zwolenników Ławrowa, skłonił ich tylko do zmiany taktyki.

Teoria Ławrowa zakładała, że inteligencja może i powinna być nosicielem świadomości rewolucyjnej, lecz nie – że chłop rosyjski jest rewolucjonistą i socjalistą z przyrodzenia. Wiara w posłannictwo inteligencji miała w rozumieniu Ławrowa sens moralistyczny, nie zaś deterministyczny. Nie twierdził on bynajmniej, że jakiekolwiek prawa dziejowe obiecują Rosji niechybną przyszłość socjalistyczną. Twierdził natomiast, że wysiłek oświeconej elity, która utożsami się moralnie ze sprawą ludu, może taką przyszłość stworzyć. Żądał od młodzieży poświęcenia i walki, której skuteczność zależy od koncentracji stanowczej woli ludzkiej, a nie jest przesądzona prawami historycznymi. Ławrow, obok Michajłowskiego, był rzecznikiem stanowiska, które zwykło się nazywać później w Rosji socjologią subiektywną; stanowisko to zakładało, że w odróżnieniu od procesów naturalnych, procesy społeczne są współokreślone przez subiektywne pragnienia i ideały, które ożywiają ludzi dlatego, że ludzie uważają je za słuszne, nie zaś dlatego, że przewidują ich konieczny triumf. Że to lub owo uznajemy za moralnie słuszne, nie może zależeć od tego, co wydaje się nam nieuchronne. Skoro zaś fakt, że wielu ludzi uważa pewne stanowisko za moralnie słuszne, wpływa na przebiegi dziejowe, tedy nie mamy również powodu uważać, że jakieś uniwersalne prawidłowości, obojętne na ludzkie pragnienia i ideały, muszą proces historyczny posuwać w określonym kierunku. Ławrow dzielił wiarę w komunę wiejską jako możliwy punkt wyjścia socjalizmu rosyjskiego, lecz nie sławił technicznego i gospodarczego zacofania Rosji; wierzył, że można będzie, dzięki upowszechnieniu socjalistycznych ideałów wśród ludu pracującego, doprowadzić do przewrotu, który następnie pozwoli wszystkie problemy rozwoju gospodarczego załatwić. Tymczasem zaś walka polityczna o konstytucję i swobody może być tylko źródłem konfuzji i marnotrawienia energii rewolucyjnej. Wszystkie podstawowe składniki Ławrowowskiej ideologii (negacja determinizmu historycznego, negacja nieuchronności kapitalizmu w Rosji, wiara w inteligencję jako *par excellence* nosiciela socjalistycznej świadomości, przekonanie o twórczej roli ideałów w przebiegu dziejowym, nadzieja na wiejską komunę jako zalążek socjalistycznej przyszłości, obojęt-

ność na walkę polityczną w duchu „liberalizacji" ustroju) tworzą razem charakterystyczny stereotyp, który miał się stać głównym przedmiotem ataków ze strony marksistów. Z przedmarksistowskich pisarzy Ławrow przyczynił się szczególnie do rozbudzenia świadomości rewolucyjnej i socjalistycznej wśród rosyjskich inteligentów. Jego ataki na religię jako płód ciemnoty, na prawo jako organ przemocy klas uprzywilejowanych, na własność jako wynik grabieży, jego nacisk na moralne jakości i moralne motywacje rewolucjonistów, jego wezwania do ascetyzmu rewolucyjnego i do oświecania ludu, ukonstytuowały ów etos radykalizmu, który dominował w Rosji bardzo długo i w znacznej części przechował się także wśród inteligencji socjaldemokratycznej.

N.K. Michajłowski (1842-1904) zajmował o wiele więcej miejsca niż Ławrow w antynarodnickich polemikach marksistowskich; piśmiennicza jego działalność trwała dłużej, a nadto cieszyła się większym wpływem, gdyż Michajłowski mieszkał w Rosji i pisał w legalnej prasie; wreszcie, w odróżnieniu od Ławrowa, nie był rewolucjonistą.

Michajłowski usiłował włączyć kwestię chłopską w Rosji w rodzaj całościowej filozofii społecznej, wspartej na założeniach personalistycznych i moralistycznych. Jego książki i liczne artykuły, jakie ogłaszał w piśmie „Otieczestwennyje Zapiski", a później w latach 90-tych, w wydawanym przez siebie periodyku „Russkoje Bogatstwo", skoncentrowane były na krytyce społecznych skutków gospodarki kapitalistycznej oraz na wykazywaniu, że żadne konieczności dziejowe nie zmuszają Rosji do wejścia na drogę krzyżową proletaryzacji i walk klasowych. „Subiektywna socjologia" była mu w tym pomocą. Nie ma żadnych niezłomnych praw rozwoju historycznego, niezależnych od ludzkich ideałów. W rozważaniach o społeczeństwie należy zadawać sobie pytanie „co jest pożądane?", nie zaś „co jest konieczne?", gdyż procesy społeczne są dziełem ludzi, a więc zależą, przynajmniej częściowo, od tego, co ludzie uważają za dobre. Zadaniem myśli społecznej jest przeto myśleć w kategoriach normatywnych, albowiem wartości, które zostaną powszechnie przyjęte, staną się tym samym realną siłą społeczną. W ogólności żadne pojęcie postępu nie da się skonstruować bez przesłanek wartościujących, chodzi więc nie o to, by uganiać się za nieziszczalnym ideałem socjologii wolnej od wartościowania, ale, by zbadać krytycznie te wartości, które leżą u podstaw obiegowych współcześnie teorii postępu – pozytywistycznej i marksistowskiej.

Otóż przedmiotem krytyki Michajłowskiego jest zarówno Spencer, jak marksiści. Spencer zakłada, że postęp polega na nieograniczonym różnicowaniu wszystkich form życia. Wynika stąd, że rozrost podziału pracy w społeczeństwie jest postępem *par excellence*. Lecz jest zgoła przeciwnie. Jeśli wychodzimy z pytań odnoszących się do dobra jednostki – a tylko jednostki są realnościami społeczeństwa – zauważamy, że podział pracy prowadzi do degradacji duchowej i zabija możliwości wszechstronnego rozwoju osobowego. Jest to wszakże również stanowisko Marksa. Otóż dobre jest nie to, co wzmaga jednostronne sprawności i przyczynia się do rozwoju produkcji jako

celu samego w sobie; dobrem jest, przeciwnie, harmonijnie i wielostronnie rozwinięta osobowość ludzka. Z tego punktu widzenia gospodarka kapitalistyczna, która przyczynia się do wzrastającej specjalizacji w imię zwiększonej wydajności pracy, nie jest postępem, lecz klęską kulturalną. Kapitalizm powoduje pauperyzację nie materialną tylko, lecz także duchową; rozbija więzy solidarności i atomizuje społeczeństwo, uniwersalizując ducha współzawodnictwa i walki. W Rosji przechowała się jednak forma organizacji społecznej i produkcyjnej, która może zagrodzić drogę rozwojowi kapitalizmu: komuna wiejska. Opiera się ona na prostej, nie zaś złożonej kooperacji, umożliwia zatem wielostronność osobowego rozwoju; opiera się na wspólnocie własności, a więc zakłada solidarność, nie zaś konkurencję. Obecna komuna nie jest bynajmniej ideałem, ale też chodzi o to, by usuwać przeszkody zewnętrzne, które jej rozwój ku ideałowi hamują, nie zaś sławić czynniki rozkładowe w imię abstraktu postępu. Marksiści, którzy wierzą w nieuchronność kapitalistycznego rozwoju Rosji, głoszą faktycznie ideologię bezczynności i kapitulanctwa; godzą się na to, że olbrzymia masa pracującej ludności skazana będzie na proletaryzację, wyzysk i upadek duchowy. O ile zaś sławią kapitalizm jako postęp, to posługują się pojęciem postępu, w którym abstrakcyjne dobro powszechne jest zgoła niezależne od dobra jednostek, składających się na społeczeństwo. W rzeczywistości wszystkie wartości ludzkie są wartościami osobowymi, nie ma żadnego dobra ogólnego czy też doskonalego społeczeństwa, które mogłyby być wartościami i utwierdzać się wbrew pożytkowi ludzkich osobników, a wszakże tylko osobniki ludzkie – nie zaś społeczeństwo – czują, myślą, cierpią i pragną. Dominacja bezosobowych wartości – nawet takich, jak Sprawiedliwość czy Nauka – nad realnymi jednostkami jest przeciwna wszystkiemu, co z sensem można nazwać postępem.

Marksiści nie bez racji uważali Michajłowskiego za romantycznego krytyka kapitalizmu. W napaściach jego odkrywamy w rzeczy samej wątki znane z literatury romantycznej, utopijno-socjalistycznej, russoizującej, anarchistycznej, ze Stirnera, Hercena, saint-simonistów. Istotnie, krytyki te w istotnych punktach zbiegały się z filozofią społeczną Marksa (niszczące skutki kapitalistycznego podziału pracy, degradacja więzi dobrowolnej solidarności w społeczeństwie opartym na konkurencji itd.), z tą wszakże różnicą, że dla Marksa ludzkość miała zstąpić do piekieł kapitalizmu, aby przygotować sobie przyszłe zbawienie; dominacja maszyny i pieniądza nad żywymi osobnikami ludzkimi przygotuje rychło warunki samozaglady i przywróci ludziom wszystkie wartości uśmiercone przez kapitalizm.

Lecz czy schemat ten odnosił się tak samo do każdego kraju z osobna, czy też, być może, warunki socjalistycznego rozwoju, przygotowane przez kapitalizm w pewnych częściach świata, pozwolą innym częściom uniknąć tego samego cyklu rozwojowego? Pytanie to zajmowało również Marksa samego. Jego sławne teksty odnoszące się do Rosji mogły w istotnym punkcie służyć – i służyły istotnie – narodnikom jako wsparcie ich teorii. Engels w 1874 roku, w polemice z Tkaczewem, wypowiedział się wyraźnie przeciw idei, iż rewolucja socjalistyczna mogłaby się dokonać w kraju pozbawionym proleta-

riatu, jak Rosja. Przyznawał jednak, że komuna wiejska może się stać punktem wyjścia rozwoju socjalistycznego, jeśli dotrwa do rewolucji proletariackiej na Zachodzie; w każdym razie więc uzależniał perspektywy „rosyjskiej drogi do socjalizmu" od zwycięstwa socjalizmu w jego „naturalnych" warunkach, to jest w krajach wysoko rozwiniętych. Podobna myśl powtarza się w przedmowie Marksa i Engelsa do rosyjskiej edycji *Manifestu komunistycznego* (1882): gdyby rewolucja rosyjska stać się miała sygnałem dla rewolucji proletariackiej w Europie, komuna wiejska może być zalążkiem socjalistycznych przeobrażeń. Narodnicy szczególnie jednak byli zadowoleni z listu, który Marks napisał w 1877 roku do redaktora pisma „Oteczestwennyje Zapiski"; list ten nie został wysłany i ogłoszono go w Rosji dopiero w 1886 roku. Marks oświadcza tam wyraźnie, że schematy *Kapitału* stosują się do Europy zachodniej i nie pretendują do ważności uniwersalnej (wypada jednak zauważyć przy tej sposobności, że czytelnik *Kapitału* nie ma powodu, by z samego tekstu dzieła wysnuć takie ograniczenie). Nie ma zatem żadnej konieczności, mocą której Rosja musiałaby przejść drogę Zachodu: konieczność taka wszelako nastąpi, jeśli Rosja posuwać się będzie dalej po drodze rozpoczętej w 1861 roku; straci wówczas szansę odrębnej, niekapitalistycznej ewolucji. Jeszcze dobitniej wypowiedział się Marks na ten temat w liście do Wiery Zasulicz z marca 1881 roku oraz w notach przygotowawczych, jakie poczynił przy jego pisaniu (ani Wiera Zasulicz, ani Plechanow nie ogłosili jednak tego listu, najpewniej w obawie, iż byłby on potężnym argumentem w rękach narodników; ujrzał on światło dzienne dopiero po rewolucji). Powtarza tam, że sama teoria wyłożona w *Kapitale* niczego w sprawie komuny wiejskiej w Rosji nie przesądza, że jednak po przestudiowaniu sprawy doszedł do przekonania, iż komuna ta może być źródłem odrodzenia społecznego Rosji, jeśli nie będzie poddana zewnętrznej presji, która ją rozkłada. Rosja, dzięki swemu zacofaniu, jest w rozwoju społecznym w tym samym sensie uprzywilejowana, jak w rozwoju technologicznym: podobnie jak może sobie przyswajać zachodnią technikę w postaci gotowej i rozwiniętej, nie przechodząc przez wszystkie stadia postępu technologicznego, jakie Zachód przejść musiał, by dojść do dzisiejszego poziomu, podobnie jak mogła od razu uruchomić system bankowy i kredytowy, którego powstanie wymagało w Europie stuleci, może również w ewolucji społecznej ominąć okropności kapitalizmu i rozwinąć komunę wiejską do skali uniwersalnego systemu wytwórczości. Marks nie przepowiada, oczywiście, że tak się właśnie stanie, lecz powtarza jedynie, że Rosja szanse niekapitalistycznego rozwoju ma nadal. W sumie można powiedzieć, że w owej sprawie, kluczowej dla rosyjskich dyskusji ówczesnych, Marks był marksistą w znacznie mniejszym stopniu niż jego rosyjscy uczniowie. Ci ostatni jednak w latach 90-tych dowodzili, że sprawa stała się bezprzedmiotowa, jako że żadne siły nie mogą już powstrzymać rozwoju kapitalizmu i upadku wiejskiej komuny. Również Engels w tym czasie wrócił do swoich pierwotnych opinii i w listach do Danielsona z 1892 i 1893 roku uznał sprawę *obszcziny* za przegraną. Natomiast w liście do Wiery Zasulicz z 1885 roku poparł w inny sposób teorię narodników-

-konspiratorów: pisał, że Rosja jest w sytuacji wyjątkowej, w której istotnie garstka ludzi może zrobić rewolucję.

W tym ostatnim punkcie Engels był zgodny z ideą, która przyświecała pisarstwu Tkaczewa i jego zwolenników. Peter Tkaczew (1844-1885) od wczesnej mlodości bral udział w konspiracyjnych poczynaniach i zapoznał się kilkakrotnie z carskimi więzieniami. Od 1873 roku mieszkał na Zachodzie i stał się czołowym ideologiem tego nurtu narodnickiego, który liczył na rewolucję dokonaną siłami terrorystycznej konspiracji. Tkaczew doszedl do tego samego wniosku, który później Marks mial sformułować: jeśli Rosja wstąpi na drogę kapitalizmu, nic nie będzie w stanie powstrzymać jego rozwoju i kraj nieuchronnie będzie musiał przejść całą męczarnię Zachodu. Lecz jeszcze nie jest za późno, jeszcze kapitalizm Rosji nie opanował. Trzeba tedy uchwycić jedyną okazję i przeprowadzić rewolucję już teraz, aby ominąć kapitalistyczny cykl rozwojowy. Nie można liczyć na przyrodzone instynkty rewolucyjne ludu. Rewolucja może być tylko dziełem świadomej, sprawnie zorganizowanej mniejszości, partii konspiracyjnej, opartej na zasadach ścislego centralizmu i dyscypliny. Celem zaś rewolucji jest „szczęście powszechne", to znaczy, nade wszystko, zapobieżenie nierówności i zniszczenie kultur elitarnych. Pod tym względem Tkaczew powtarza wątki znane z totalitarnych utopii XVIII stulecia: społeczeństwo doskonałe będzie tłumić wszelką możliwość wyłaniania się jednostek wybitnych i zrówna całkowicie warunki życia i wykształcenie wszystkich swoich członków; scentralizowana wladza oświeceniowej awangardy będzie planować wszystkie dziedziny życia społecznego. Tkaczew nie wyjaśnia, w jaki sposób zasada równości ma panować w społeczeństwie, którego większość będzie poddana niekontrolowanej, absolutnej dyktaturze rewolucjonistów i w jaki sposób można pogodzić nienawiść do wszelkiego „elitaryzmu" z wezwaniem do przejęcia władzy przez rewolucyjną elitę. Jego komunizm jest prostacki i pozbawiony jakichkolwiek walorów teoretycznych. Jednakże Tkaczew jest glównie odpowiedzialny w Rosji za wypracowanie idei scentralizowanej i zdyscyplinowanej partii jako naczelnego organu rewolucji. Historycy bardzo często podkreślają rolę Tkaczewa jako prekursora leninizmu w tym właśnie punkcie. W rzeczy samej, konspiracyjna partia narodnicka Ziemla i Wola, zawiązana w 1876 roku, zawdzięczala Tkaczewowi swoje idee organizacyjne, chociaż nie społeczną swoją ideologię. Lenin zaś, choć odnosił się do narodnictwa, zwłaszcza późnego, z najwyższą pogardą, wielce cenił organizacyjne tradycje narodnickiej konspiracji.

W oczach krytyków marksistowskich wszyscy ideologowie narodnictwa byli „subiektywistami", wszyscy bowiem wierzyli, że przyszła historia Rosji może być w sposób decydujący ukształtowana przez wpływ ideałów moralnych propagowanych przez oświeconą elitę (Michajłowski), przez socjalistyczne wychowanie ludu pod przewodem inteligentów (Ławrow), przez wolę rewolucyjną zorganizowaną w partię (Tkaczew). Powstawało jednak pytanie, które marksistom stawiał Michajłowski: jeśli postawa „naukowa" i całkiem wolna od „subiektywistycznych" składników polegać ma na akceptacji rze-

komej nieuchronności, czyli po prostu na zgodzie na to, co się dzieje właśnie, w jaki sposób marksiści sami uzasadniają swoją rewolucyjną działalność? Pytanie to miało odegrać rolę później, mianowicie w sporze ortodoksów z tak zwanymi legalnymi marksistami. Prawdą jest wszakże, że narodnicy powtórzyli niejako dla swoiście rosyjskich warunków to samo pytanie, które było punktem wyjścia rozwoju młodego Marksa: w jaki sposób wyminąć dylemat: fatalizm dziejowy albo moralistyczna utopia? W jaki sposób daje się teoretycznie ugruntować i jak może zachować spójność postawa rewolucjonisty, który chce „obiektywnie" rozważać zjawiska społeczne w ich rzeczowych, przyczynowo-skutkowych powiązaniach, nie zaś mierzyć je arbitralnymi moralnymi kryteriami, ale zarazem nie zamierza być widzem czy kronikarzem zdarzeń, lecz wierzy, iż własną działalnością potrafi wpłynąć na ich przebieg?

Zauważyć wszakże należy, że doktryna narodnicka w ogólności, a gloryfikacja komuny wiejskiej w szczególności, nie były tylko dziełem moralizatorów szukających ideału społecznego. Zarówno obrona komuny, jak idea „ominięcia" kapitalizmu w Rosji miały także czysto ekonomiczne uzasadnienia, które są nade wszystko dziełem Woroncowa i Danielsona. Obaj narodniccy ekonomiści nie byli bynajmniej rewolucjonistami w sensie politycznym; przeciwnie, starali się przekonać rząd carski, że w imię gospodarczego rozkwitu Rosji i jej społecznego interesu należy cofnąć poparcie, jakie rząd daje kapitalistycznym reformom i oprzeć industrializację na innych zasadach. Starali się rozważać perspektywy komuny wiejskiej i perspektywy kapitalizmu z punktu widzenia efektywności ekonomicznej, chociaż ukazywali, oczywiście, także społeczne konsekwencje obu dróg rozwojowych.

W. Woroncow (1847-1918) w artykułach pisanych w latach 70-tych i zgromadzonych potem w książce *Losy kapitalizmu w Rosji* (1882) wykazywał, że kapitalizm w Rosji jest nie tylko niepożądany, ale nade wszystko niemożliwy, przynajmniej w rozwiniętej postaci. Rosja nie może powtórzyć drogi rozwojowej Zachodu, zarówno dlatego, że nie jest w stanie wedrzeć się na rynki zagraniczne, już opanowane przez silniejszych konkurentów, jak też dlatego, że nie zdoła zapewnić sobie wewnętrznego rynku w rozmiarach umożliwiających ekspansję kapitalistycznej produkcji. Dotychczasowy rozwój kapitalizmu jest nie tyle dziełem „naturalnych" warunków, ile szczególnej polityki protekcjonistycznej rządu. Lecz polityka ta jest zgubna i nieskuteczna z punktu widzenia celów, jakie sobie stawia, chociaż skutecznie może doprowadzić do proletaryzacji chłopstwa. Rynek wewnętrzny nie może się rozwinąć w sposób znaczący, gdyż produkcja kapitalistyczna, niszcząc rzemiosło wiejskie, sama sobie podcina korzenie i pozbawia chłopa dochodów, które mógłby zużyć na zakup produktów przemysłowych. Lata po reformie wykazały, że ziemia w znacznych rozmiarach przechodzi do rąk chłopów, miast ulegać koncentracji. Jednakże Woroncow nie jest bynajmniej przeciwnikiem industrializacji ani wielbicielem prymitywizmu technicznego. Twierdzi tylko, że, gdyby polityka faworyzowania kapitalizmu miała trwać nadal, Rosja będzie musiała uczestniczyć we wszystkich plagach tego ustroju,

nie korzystając z jego dobrodziejstw. Trzeba tedy, by rząd znacjonalizował te gałęzie przemysłu, które wymagają wysokich nakładów, zaś drobną produkcję przemysłową oddał w ręce spółdzielni robotniczych, a także, by usunął wszelkie ciężary fiskalne i obciążenia, rozkładające komunę wiejską i umożliwił nieskrępowany rozwój rolnictwa na tradycyjnych zasadach. Woroncow propagował tedy rodzaj socjalizmu państwowego pod zwierzchnictwem carskiego rządu; marksiści, oczywiście, wyszydzali ten pomysł, który wszakże (jak zauważa Pipes) nie jest odległy od zasad, wprowadzonych przez Lenina w epoce NEP-u.

N. Danielson, tłumacz *Kapitału* (1872) i marksista we własnym przekonaniu, dowodził również, że kapitalizm w Rosji napotkać musi na nieprzezwyciężalne przeszkody: nie jest w stanie zapewnić sobie zagranicznych rynków, a rynek wewnętrzny sam rujnuje, prowadząc do proletaryzacji chłopów i masowego bezrobocia. Społeczne potrzeby mogą być zaspokojone w Rosji tylko przez „ludowy" sposób produkcji, w którym środki wytwarzania należą do wytwórców; trzeba zatem starać się nie o to, by niszczyć wiejską komunę, ale o to raczej, by wprowadzić do niej nowoczesną technikę i uczynić w ten sposób z owej tradycyjnej formy podstawę socjalistycznego społeczeństwa.

Ekonomiści narodniccy byli tak samo lub jeszcze bardziej obojętni na sprawę swobód politycznych i konstytucji, jak większość narodnickich działaczy, ponieważ jednak proponowali przy tym program reform, które miałyby ocalić Rosję pod patronatem cara, zwrócili przeciwko sobie całą radykalną opinię. Postawili jednak nowe problemy, z którymi również musiała się następnie uporać literatura marksistowska. Jakoż w latach 90-tych kwestia rynków należy także do najbardziej dyskutowanych w marksistowskiej literaturze. Aby narodnicką doktrynę pokonać, należało dowieść, że kapitalizm rosyjski może sobie stworzyć rynek wystarczający dla jego rozwoju. Wszyscy wybitniejsi pisarze marksistowscy zajmowali się tym problemem (Struve, Tuhan-Baranowski, Plechanow, Lenin, Bułgakow).

W połowie lat 70-tych ideologia narodnicka wcieliła się w organizację rewolucyjną Ziemla i Wola. Od początku niemal ruch stanął przed dylematem: walka polityczna czy propaganda socjalistyczna? Dylemat polegał na tym, że „walka polityczna" oznaczała praktycznie walkę o swobody konstytucyjne i w ogólności o przekształcenie Rosji w duchu zachodniego liberalizmu. Ideały socjalistyczne narodników zdawały się nie do pogodzenia z tym programem: jeśli system liberalny i parlamentarny zostanie w Rosji zaszczepiony, wówczas perspektywa socjalizmu przesunie się w nieokreśloną przyszłość, trudno bowiem liczyć na to, by system przedstawicielski mógł w Rosji, w jakiejkowiek widzialnej przyszłości, doprowadzić do zwycięstwa socjalizmu. Zwolennicy tradycyjnej ideologii narodnickiej obstawali zatem za pracą propagandową i oświatową w duchu rewolucyjnym, przeciwstawiali się zaś zarówno polityce sojuszów z liberałami (choć takich jeszcze wtedy ze świecą było szukać w Rosji), jak próbom przejęcia władzy w drodze przemocy rewolucyjnej. Rychło (1879) organizacja rozpadła się na dwie frakcje. Zwolennicy „walki politycznej" utworzyli partię Narodna Wola, która przyjęła

program walki terrorystycznej: przeciwnicy obrali dla swej organizacji nazwę Czernyj Pieriedieł i postawili sobie za cel główny propagandę na rzecz rozdziału ziemi obszarniczej między chłopów, a więc hasło, które, w przeciwieństwie do abstrakcyjnych ideałów socjalistycznych, miało szanse powodzenia wśród włościaństwa; pod tym względem byli oni wierni tej tradycji narodnickiej, która wolała się ograniczać w agitacji do spraw dostępnych świadomości ludu. Narodna Wola, organizacja niewielka, lecz złożona z fanatycznie sprawie oddanych i odważnych terrorystów, pozostawiła po sobie pamięć o legendarnych postaciach Żelabowa i Perowskiej, organizatorów skutecznego zamachu na Aleksandra II. Nie pozostawiła natomiast żadnych uwagi godnych dzieł natury teoretycznej; jej głównym propagandystą był Lew Tichomirow (1852-1923), który z czasem porzucił aktywność rewolucyjną, ogłosił pełną palinodię dawnych swych wierzeń i przeszedł do obozu najczarniejszej reakcji monarchistycznej. Żelabow i Perowska, po zabójstwie cara (1 marca 1881), zginęli na szubienicy; Żelabow na sądzie oświadczył, że walczył o sprawiedliwość w imię Chrystusa i ucałował krzyż przed egzekucją.

O ile narodowolcy wychodzili z założenia, że głównym zadaniem rewolucjonistów jest walczyć z państwem, jako że państwo jest samodzielną siłą, której rozbicie usunie wszystkie przeszkody na drodze do wyzwolenia społecznego, o tyle działacze „apolitycznego" Czarnego Podziału sprzeciwiali się „blankistowskiej" idei przejęcia władzy bez udziału mas. Represje, które nastąpiły po zabójstwie cara, faktycznie zniszczyły narodnicką konspirację w obu jej formach. Po bohaterach Narodnej Woli pozostała rewolucyjna legenda. Natomiast z łona Czarnego Podziału wyszedł pierwszy wybitny ideolog rosyjskiego marksizmu – Jerzy Plechanow.

Rozdział XIV

JERZY PLECHANOW I KODYFIKACJA MARKSIZMU

Plechanowa wolno postawić obok Kautsky'ego, jeśli chodzi o miejsce jego w dziejach marksizmu i rolę, jaką odegrał w upowszechnieniu doktryny. Nazywany bywa pospolicie ojcem marksizmu w Rosji i przydomek ten jest całkiem zasłużony; Plechanow był pierwszym Rosjaninem, który nie tylko czytał Marksa i był pod jego wpływem, jak wielu narodników, lecz który przyswoił sobie marksizm jako całościowy i samowystarczalny pogląd na świat obejmujący zarówno wszystkie kwestie filozofii i teorii społecznej, jak też wszystkie wskazówki dla politycznej działalności. Wszyscy bez wyjątku marksiści rosyjscy pokolenia Lenina byli jego uczniami i za takich się uważali. Jednakże oddziaływanie pism Plechanowa wykraczało znacznie poza Rosję. Jako teoretyk nie był on – i właściwie nie pragnął być – oryginalny; chciał być wierny doktrynie istniejącej tak, jak ją pojmował i bronić jej przeciw napaściom. Był pisarzem wykształconym, doskonale oczytanym w historii myśli społecznej (mniej w filozofii ścisłej), w literaturze światowej i w historii. Był też doskonałym popularyzatorem i publicystą. Umysłowość miał wybitnie dogmatyczną i skłonną do układania wszechwyjaśniających schematów. Przyczynił się znacznie – może bardziej niż ktokolwiek – do nadania marksizmowi postaci skatechizowanej; pierwszy zaczął pisać teksty, które można nazwać podręcznikami marksizmu i które w rzeczy samej pełniły rolę podręczników. Jego ogromna rola w dziejach Rosji jest tym bardziej godna uwagi, że Plechanow cały swój „marksistowski" żywot spędził na emigracji, znał życie rosyjskie z pism i rozmów ze znajomymi i pisał o posłannictwie rosyjskiego proletariatu nie mając do czynienia z rzeczywistymi robotnikami. Mimo to ruch marksistowski w Rosji – a w konsekwencji także ruch socjaldemokratyczny – wyrósł z zaczynu, który Plechanow przygotował.

1. Powstanie ortodoksji marksistowskiej w Rosji

Georgij Walentinowicz Plechanow (1856-1918) urodził się we wsi Gudałówka w guberni Tambowskiej w rodzinie miejscowego ziemianina. Oddany został jako chłopiec do szkoły kadetów w Woroneżu, którą ukończył w 1873 roku.

by wstąpić na uczelnię wojskową w St. Petersburgu. Porzucił wszakże karierę militarną po kilku miesiącach i zapisał się w następnym roku na studia w Intytucie Górnictwa, skąd usunięto go po dwóch latach, gdy stracił sam zainteresowanie dla inżynierii. Wykarmiony był na lekturach Czernyszewskiego i innych pisarzy radykalnych, a w czasie studiów zetknął się z rewolucjonistami, z których dwaj, Paweł Akselrod i Lew Deutsch, mieli się stać najbliższymi jego współpracownikami i przyjaciółmi. Obaj byli wówczas narodnikami orientacji Bakuninowskiej. Plechanow należał do organizacji Ziemla i Wola od początku jej powstania; był także współorganizatorem i głównym mówcą na demonstracji zorganizowanej w grudniu 1876 roku w Petersburgu przeciwko prześladowaniom politycznym w Rosji. Poszukiwany przez policję, zbiegł za granicę i przebywał w Berlinie, skąd wrócił w połowie następnego roku, by podjąć życie zawodowego rewolucjonisty. Działał przez czas jakiś w Saratowie jako „człowiek podziemny", organizując grupy rewolucyjne i siejąc antycarską propagandę, pisząc manifesty i odezwy w duchu Bakuninowskiej doktryny. Dzielił wówczas narodnickie lekceważenie dla akcji politycznej o konstytucję i reformy liberalne, zarazem jednak był przeciwnikiem indywidualnego terroru jako środka nieskutecznego i przeciwnego narodnickiemu kultowi ludu. Był więc narodnikiem w sensie „klasycznym" i w momencie rozłamu w końcu 1879 roku opowiedział się przeciwko frakcji terrorystycznej. Frakcja Czerny Pieriedieł, której przewodził, nastawiała się na pracę propagandową i organizacyjną wśród ludu w przekonaniu, że tylko masowy ruch chłopów i robotników może przynieść Rosji wyzwolenie. Działalność tej organizacji nie wyszła jednak poza plany układane przez garstkę konspiratorów i rychło została doszczętnie sparaliżowana przez prześladowania. Istniała jeszcze, albo raczej utrzymywała pozory istnienia, w roku 1880, lecz już na początku tego roku grupa najaktywniejszych działaczy – Plechanow, Deutsch i Wiera Zasulicz – zmuszona została do ucieczki za granicę.

Opuściwszy Rosję, której nie miał już zobaczyć do 1917 roku, Plechanow osiedlił się w Genewie. Marksistowska konwersja zajęła mu następne dwa lata. Nie znaczy to bynajmniej, by marksizm był mu obcy w okresie narodnickim. Jak wielu narodnickich działaczy, był nie tylko zaznajomiony do pewnego stopnia z doktryną Marksa, ale w znacznym stopniu przyjmował jej generalne założenia. Z artykułów pisanych w narodnickiej fazie wnosić można, że Plechanow podpisywał się pod założeniami historycznego materializmu i że nie był wyznawcą „subiektywnej socjologii", że jednak sądził, iż ogólna teoria zależności systemów politycznych i ideologii od „bazy" ekonomicznej nie kłóci się wcale z myślą, że Rosja, wskutek szczególnych przypadłości historycznych, może ominąć drogę rozwojową Zachodu; co więcej – w zgodzie z filozofią społeczną Bakunina – wywodził z marksizmu swój negatywny stosunek do walki politycznej o liberalny porządek w Rosji; skoro bowiem „podstawa ekonomiczna" jest ostatecznie decydująca w rozwoju społecznym, to należy nastawiać się na rewolucję „socjalną", nie zaś „polityczną", a więc dążyć do przekształcenia wprost struktury gospodarczej

Rosji, gdyż same zmiany w „nadbudowie" niewiele znaczą. Innymi słowy: konwersja marksistowska Plechanowa nie polegała na tym, by miał on przejść od wiary w „prymat idei" w rozwoju społecznym do wiary w „prymat stosunków ekonomicznych", albo od religii do materializmu (stracił bowiem wiarę we wczesnej młodości), lecz na przyjęciu trzech założeń odnoszących się swoiście do sytuacji rosyjskiej, a sprzecznych z ideologią narodnicką. Po pierwsze więc uznał, że socjalizm w Rosji musi być poprzedzony rewolucją polityczną w duchu zasad liberalno-demokratycznych; po drugie, że Rosja nie może ominąć fazy kapitalistycznej, nim stanie się zdolna do socjalistycznego przewrotu; po trzecie, że siłą przewodnią przeobrażeń socjalistycznych może być tylko proletariat przemysłowy, nie zaś niezróżnicowany „lud", a tym mniej chłopstwo. W sumie zatem: przejście na marksizm w umyśle Plechanowa było raczej zmianą w poglądach na strategię polityczną, nie zaś radykalną zmianą poglądu na świat.

Przyswoiwszy sobie marksizm, Plechanow pozostał mu wierny do końca życia. Zmieniał do pewnego stopnia stanowisko polityczne w poszczególnych sprawach odnoszących się do taktyki rosyjskiej socjaldemokracji (zdawał się zresztą prawie nie zauważać tych zmian), ale odnalazł w doktrynie marksistowskiej absolutną satysfakcję intelektualną, jaką może dać system, który „w zasadzie" wszystko jest zdolny przewidzieć, nie pozostawia nic prawie na łup przypadkowości i pozwala wierzyć w niezłomne prawidłowości dziejów. Raz zdobywszy pewność we wszechobejmującym „systemie", Plechanow w kwestiach teoretycznych nie zmieniał się już zupełnie, lecz powtarzał bez końca te same prawdy, uzupełniając je najwyżej dodatkowymi przykładami lub stosując do nowych zagadnień.

Osiedliwszy się w Genewie, gdzie, naturalnym biegiem rzeczy, trapiły go kłopoty finansowe (korzystał z pomocy Ławrowa, w końcu żył głównie z pracy literackiej i okazjonalnych wykładów), Plechanow przez czas jakiś próbował kontynuować działalność swojej narodnickiej organizacji; wydano dwa numery pisma i nawiązano kontakt z resztkami organizacji w Rosji. Cała sprawa uschła wszelako rychło, zarówno z powodu bezsilności organizacji, jak też politycznych przemian w kierunku socjaldemokracji, jakie przeszli wszyscy jej główni działacze.

Przekonawszy się, że walka polityczna o swobody demokratyczne jest naczelnym zadaniem bieżącego etapu w Rosji i że nie jest bynajmniej rzeczą obojętną, w jakim systemie politycznym żyją klasy wyzyskiwane, że przejście od absolutyzmu do demokracji burżuazyjnej oznacza nieco więcej aniżeli zmianę jednych wyzyskiwaczy na drugich (typowy argument narodnicki), Plechanow musiał się uporać z kwestią stosunku ruchu robotniczego do burżuazji; w okresie narodnickim głosił, że walka o swobody polityczne jest sprawą burżuazji i że ruch rewolucyjny, który by w sposób istotny uczestniczył w tej walce, skazywałby się na to, iż będzie własnymi rękami wyciągał kasztany z ognia dla swoich wyzyskiwaczy. Doszedłszy do wniosku, że walka o demokrację jest konieczna dla przyszłych perspektyw socjalizmu, Plechanow musiał zająć się kwestią, w jakim sensie w walce tej można pogodzić

współudział dwóch klas, które „zasadniczo" są sobie wrogie, to jest burżuazji i proletariatu. Temat ten stał się przedmiotem jego rozważań w najbliższych latach.

W 1883 roku nawrócona na marksizm garstka uchodźców nazwała się Grupą Wyzwolenia Pracy; była to pierwsza rosyjska organizacja typu socjaldemokratycznego w sensie zachodnioeuropejskim. Nie stała się nigdy partią polityczną i właściwie nie wykroczyła poza grono swoich założycieli: Plechanowa, Deutscha, Wiery Zasulicz, Akselroda (który rychło także znalazł się na emigracji). W ciągu pierwszych dwóch lat istnienia tej organizacji stworzyła ona jednak podstawy ideologiczne socjaldemokracji rosyjskiej. Stało się to w szczególności za sprawą dwóch książek, przez Plechanowa ogłoszonych: *Socjalizm i walka polityczna* (1883) oraz *Nasze rozbieżności* (1885). Książki te oznaczały początek ostatecznego zerwania socjalistycznego ruchu rewolucyjnego w Rosji z ideologią narodnictwa. Na próżno – argumentował Plechanow – narodnicy zarzucają marksistom, że uważając socjalizm za produkt ewolucji kapitalizmu, muszą oni automatycznie być w Rosji sprzymierzeńcami burżuazji: prawa dziejowe nie dadzą się ugiąć ani zaklęciami, ani najlepszą wolą rewolucyjną. Pierwszym zadaniem rewolucjonistów jest zbadać, w jakim kierunku posuwają Rosję nieubłagane konieczności ekonomiczne. Otóż jasnym się stało, że wiejska wspólnota jest skazana na zagładę i że nie można oczekiwać, by miała ona być zarodkiem socjalistycznej organizacji społeczeństwa. Podobnie jak na Zachodzie, socjalizm w Rosji może być tylko wynikiem sprzeczności gospodarki kapitalistycznej, która musi rychło opanować kraj. Od czasu reform Aleksandra II Rosja weszła na drogę kapitalizmu i gospodarki pieniężnej i żadne marzenia o „skoku" z prymitywnej gospodarki naturalnej do komunizmu nie mogą temu zapobiec. Rozpoczął się i nadal się będzie posuwał proces kapitalistycznego zróżnicowania chłopstwa, którego znaczne masy skazane są na wywłaszczenie i proletaryzację; własność ziemska skupiać się będzie w rękach malejącej liczby zamożnych właścicieli, którzy usprawnią produkcję, wprowadzając do niej nowoczesną technikę. Przemysł i transport będą nieuchronnie przekształcać Rosję w kraj kapitalistyczny, poddany normalnym prawom akumulacji. Społeczeństwo rozwarstwiać się musi na rosnącą armię proletariuszy i burżuazję, a walka między tymi klasami określać będzie dzieje Rosji w przyszłości.

Jednakże rozwój kapitalizmu w Rosji hamowany jest przez niezliczone przeżytki feudalnego porządku i samowładczy system polityczny. Burżuazja jest zainteresowana w zniesieniu absolutyzmu, w europeizacji Rosji i ustanowieniu liberalnych instytucji politycznych. Najbliższym zadaniem Rosji jest rewolucja burżuazyjna, nie zaś socjalistyczna, a więc rewolucja polityczna, która zmiecie przeszkody, jakie nadbudowa państwowa stawia swobodnej ekspansji kapitalizmu. Wbrew narodnickim rojeniom, rewolucja ta nie może zbiec się z przewrotem socjalistycznym, ten ostatni bowiem zakłada wysoko rozwinięty przemysł i dobrze zorganizowany, świadomy swej odrębności klasowej proletariat. Rosję czeka tedy epoka kapitalizmu, której wyminąć niepodobna, której przeciwnie, należy sprzyjać. Rewolucja burżuazyjna jest

także w najwyższym interesie proletariatu rosyjskiego, który tylko w warunkach swobody politycznej będzie zdolny zorganizować się do przyszłych walk i siłę swoją rozwinąć do rozmiarów, jakich wymagać będzie rewolucja socjalistyczna przyszłości.

W dążeniu do demokratycznych przeobrażeń w Rosji interesy burżuazji i proletariatu zbiegają się przeto, na przekór zasadniczemu antagonizmowi tych klas. Jednakże – a jest to punkt szczególnie ważny dla strategii marksistów – z burżuazyjnego charakteru nadchodzącej rewolucji nie wynika, że rewolucja ta dokona się siłami burżuazji ani nawet pod jej przewodem. Słaba i tchórzliwa burżuazja rosyjska nie sprosta temu zadaniu. Burżuazyjna rewolucja może dokonać się tylko pod przewodem proletariatu. Ten punkt narażony był szczególnie na krytykę ze strony ideologii narodnickiej: a więc proletariat ma walczyć po to, by ułatwić nieskrępowany rozwój swoim wyzyskiwaczom? Lecz jest to, wedle Plechanowa, fałszywy sposób stawiania pytań. Proletariat jest zainteresowany w swobodach politycznych i w zniesieniu samowładztwa, gdyż jest to wstępny warunek jego przyszłego zwycięstwa. Ponadto – i oto drugi fundament strategii socjaldemokratycznej – chodzi o to, aby proletariat w walce z absolutyzmem nie był narzędziem w rękach burżuazji, ale siłą samodzielną, świadomą odrębności swych interesów i świadomą granic, w jakich interes jego pokrywa się z interesem kapitalistów, a więc także świadomą, że podstawowa sprzeczność tych interesów musi dochodzić do głosu coraz natarczywiej w miarę sukcesów kapitalizmu.

Na podstawie samego doświadczenia codziennego robotnicy nie są wszelako zdolni dojść do rozwiniętej świadomości socjalistycznej i uprzytomnić sobie w pełni własnej klasowej pozycji. Jest zadaniem oświeconej inteligencji przewodzić duchowo i politycznie klasie robotniczej i odsłonić przed nią perspektywy przyszłych walk. Chodzi o to, by proletariat wyciągnął wnioski z doświadczeń rewolucji burżuazyjnych Zachodu, gdzie, wskutek braku świadomości klasowej i organizacji, robotnicy przelewali krew w przewrotach, z których w końcu burżuazja zagarnęła wszystkie korzyści. Proletariat rosyjski może uniknąć tego losu, jeśli zorganizowany ruch socjaldemokratyczny wniesie doń świadomość socjalistyczną; mimo wszystko, nie ma na to rady, że po rewolucji burżuazyjnej klasa robotnicza nie będzie panem sytuacji, lecz znajdzie się w opozycji do systemu, który sama wywalczy. W podstawowych liniach Rosja musi przejść drogę rozwojową Zachodu. Są jednakowoż powody do przewidywania, że właśnie w wyniku jej opóźnienia,rozwój kapitalizmu i jego upadek dokonają się tu znacznie szybciej aniżeli w zachodniej Europie; przyswajając sobie rozwiniętą technologię, mając gotowe podstawy teoretyczne i korzystając z doświadczeń innych krajów, Rosja może skrócić swój cykl rozwojowy; nie może go jednak ominąć. Między rewolucją burżuazyjną i socjalistyczną rozciągać się musi epoka kapitalistycznego wyzysku. Ruch socjaldemokratyczny może skorzystać z porażek i błędów zachodniego proletariatu, by uniknąć powtórzenia tych samych omyłek i przyśpieszyć rozwój.

W świetle tych przewidywań i tego programu, cała narodnicka ideologia demaskuje się jako reakcyjna utopia; narodnicy chcieliby bowiem, by Rosja

korzystała z dobrodziejstw rozwoju przemysłowego bez ponoszenia nieuchronnych skutków tego rozwoju w postaci proletaryzacji chłopstwa, koncentracji ziemi i upadku wspólnoty wiejskiej; chcieliby także socjalizmu, który przyjdzie bez nieodzownych społecznych przesłanek socjalizmu: walki klasowej proletariatu i burżuazji oraz wysoko rozwiniętych technologicznych, politycznych i socjalnych form charakterystycznych dla kapitalistycznego społeczeństwa. Są to pragnienia sprzeczne wewnętrznie i sprzeczne z naukowym, a więc deterministycznym rozumieniem zjawisk społecznych, gdzie związki między różnymi stronami życia społecznego oraz sukcesja faz rozwojowych ujawniają się jako obiektywne konieczności, od ludzkiej woli niezależne.

Gdyby nawet przypuścić, że garstce rewolucjonistów uda się, dzięki szczególnemu zbiegowi okoliczności, objąć władzę w wyniku zamachu stanu, nie mogliby oni, wobec niedorozwoju rosyjskiego kapitalizmu, zaprowadzić socjalistycznych porządków. Przewrót taki, pisał proroczo Plechanow w *Naszych rozbieżnościach* – doprowadziłby do „politycznego poronienia, na wzór dawnych imperiów Chin lub Persji, a więc byłby to odnowiony despotyzm carski na podstawie komunistycznej".

W obu wspomnianych działach Plechanow ukazał się jako skrajny „okcydentalista", jakim w rzeczy samej miał do końca życia pozostać. Książki te uformowały ideologię socjaldemokracji rosyjskiej jako ideologię zasadniczo „europejskiego" typu, to jest opartą na przeświadczeniu, że schematy rozwojowe Zachodu, opisane przez Marksa, stosują się tak samo do Rosji. Stworzyły one podstawy strategii dla rosyjskich socjalistów, koncentrując ich uwagę na *politycznej* rewolucji w duchu liberalnym. Dwa paradoksalne składniki zawarte były w tym programie: iż proletariat ma być przewodnią siłą rewolucji burżuazyjnej oraz, że nieproletariacka inteligencja powołana jest do tego, by wnieść socjalistyczną świadomość do klasy robotniczej. Pierwsze z tych założeń nie było bynajmniej sprzeczne z doktryną Marksa, lecz nie rozwiązywało ono pytania, które następnie wyłoniło się przed socjalistami: jeśli sojusz z innymi klasami w rewolucji burżuazyjnej jest nieodzowny, to czy burżuazja (jak wydawało się z natury rzeczy wynikać), czy raczej chłopstwo lub część chłopstwa ma być sojusznikiem proletariatu? Lecz dopiero w dwadzieścia lat później pytanie to miało przyczynić się do rozbicia socjaldemokracji rosyjskiej na dwa obozy. Co do drugiej kwestii, to jest sprawą kontrowersyjną, do jakiego stopnia mieści się ona w marksistowskich schematach. Lecz również dyskusja nad tą sprawą rozwinęła się później.

2. *Materializm dialektyczny i historyczny*

Wiara w niezłomne prawa rozwoju społecznego pozwoliła Plechanowowi i jego grupie nie załamać się i nie stracić nadziei przez długie lata, kiedy to ruch rewolucyjny w Rosji wygasł niemal zupełnie, a reakcja zdawała się tryumfować. Lata 80-te były okresem zniechęcenia i regresu politycznego. Plechanow zdobył sobie w tym czasie reputację głównego rzeczni-

ka rosyjskiego marksizmu, lecz pisma jego docierały do Rosji w niewielkich ilościach; prawdą jest jednak, że docierały do tych nielicznych, którzy w latach 90-tych mieli stworzyć podstawy ruchu socjaldemokratycznego w samej Rosji. Plechanow został w 1889 roku ekspulsowany ze Szwajcarii (z powodu przypadkowego wybuchu, spowodowanego przez grupę terrorystów rosyjskich, z którymi nie miał nic wspólnego); przeniósł się do Francji, skąd z kolei usunięto go w 1894 roku za przemówienie na zjeździe Międzynarodówki w Zurychu, w którym zaatakował rząd francuski. W 1894 roku wyjechał do Londynu, skąd jednak niebawem pozwolono mu wrócić do Genewy. W końcu tegoż roku ukazała się legalnie w Rosji książka Plechanowa (pod pseudonimem Bełtow), której tytuł, brzmiący w pierwotnym zamyśle *W obronie materializmu*, zmieniono celowo, z powodów cenzuralnych, na nudny i akademicki *Przyczynek do kwestii rozwoju monistycznego poglądu na dzieje*. Książka ta ugruntowała w Rosji samej pozycję Plechanowa jako największego autorytetu w sprawach doktryny marksistowskiej i była przez lata głównym źródłem, z którego adepci marksizmu czerpali wiadomości o filozoficznych podstawach doktryny. Zawiera ona niemal wszystko, co następnie Plechanow powtarzał w licznych swoich rozprawach na tematy filozoficzne i socjologiczne. Oprócz polemik z rosyjską „socjologią subiektywną" (głównie z Michajłowskim i Karejewem) i z narodnicką utopią „odrębnej drogi" Rosji, dzieło Plechanowa pomyślane jest jako systematyczny wykład marksizmu i jego teoretycznych źródeł. Źródła te rozważane są po kolei zarówno z punktu widzenia ich „zasług" w przygotowaniu materialistycznego objaśniania dziejów, jak też ich idealistycznych „błędów" i „niekonsekwencji". W tym zakresie Plechanow po części za Engelsem upowszechnił, a po części sam stworzył całe mnóstwo stereotypów, które weszły do obiegowego zasobu marksizmu.

I tak, wedle Plechanowa, podstawowe kategorie i wątki myślowe marksizmu zostały przejęte – lecz zarazem oczyszczone z błędów i sprzeczności – z następujących źródeł:

Po pierwsze, materializm XVIII stulecia, zwłaszcza francuski materializm Holbacha i Helwecjusza. Zasługą jego jest, iż wyjaśniał zjawiska duchowe przez materialne, iż źródło wszelkiej wiedzy upatrywał w postrzeganiu zmysłowym, iż zrozumiał, że ludzkie idee i uczucia urabiane są przez środowisko społeczne. Zarazem jednak popadł w błędne koło, gdy zmiany środowiska społecznego tłumaczył z kolei wpływem idei. Nadto materializm ten nie wzniósł się do ewolucyjnego spojrzenia na historię, grzeszył „fatalizmem" i nie znał metody dialektycznej.

Po wtóre, klasyczna filozofia niemiecka, nade wszystko Hegel. Obraz Hegla i jego dialektyki – zarówno w tej książce, jak w innych pismach Plechanowa – jest głównie przejęty od Engelsa, uproszczony niezmiernie i oparty, jak się wydaje, na bardzo cząstkowych i pobieżnych lekturach. Dialektyka jest więc metodą badania, która wszystkie zjawiska ujmuje w rozwoju i w związkach wzajemnych zależności oraz szuka w każdej formie życia zarodków, które prowadzą do jej zagłady i przekształcenia się we własne przeci-

wieństwo; szuka więc ona sił i jakości przeciwnych poza tymi jakościami i siłami, jakie ujawniają się w rzeczach na pierwszy rzut oka. Rozwój wedle schematu „triady" nie jest natomiast w doktrynie Hegla istotny. Dialektyka każe, dalej, dopatrywać się zarówno w przyrodzie, jak w społeczeństwie skoków jakościowych, które powstają z nagromadzenia zmian ilościowych. Plechanow więc, podobnie jak Engels, traktuje dialektykę jako metodę, którą można wyabstrahować z heglowskiej filozofii, uniezależnić od idealistycznej metafizyki i zastosować w materialistycznym obrazie świata. Inna wielka zasługa Hegla polega na tym, iż rozumiał on, że dzieje ludzkie podlegają prawom, niezależnym od woli jednostek. Jednakże konieczność toku rozwojowego dziejów jest dla niego natury duchowej, tym samym więc zbiega się „ostatecznie" z wolnością. Marksizm przekształca ten idealistyczny widok świata, wykazując, że konieczności dziejowe zakorzenione są w materialnych warunkach życia i że wolność polega na tym, iż rozumie się prawa historii i umie je wykorzystywać w skutecznym działaniu.

Po trzecie, socjalizm utopijny. Utopiści szukali środków naprawy społeczeństwa, lecz, miast badać nieuchronne zależności i prawa rozwoju, stawiali sobie pytania natury normatywnej; pytali, co jest dobre czy pożądane z punktu widzenia wymogów natury ludzkiej, a tym samym skazywali swe programy na jałowość, jako że dobra wola jest sama przez się bezsilna w przemianach społecznych.

Po czwarte historycy restauracji, Guizot, Thierry, Mignet, przyczynili się walnie do rozumienia procesów historycznych jako walk, określonych przez interesy materialne klas społecznych. Pod tym względem utorowali oni drogę marksizmowi. Jednakże nie przezwyciężyli idealistycznej filozofii historii, gdyż w ostateczności uzależniali walki społeczne i formy własności od niezmiennej natury ludzkiej; jasne jest wszakże, że niezmienna natura ludzka nie może wyjaśnić zmienności form historycznych.

Wszystkie te niedostatki zostały ostatecznie usunięte przez teorię Marksa, której znaczenie porównuje Plechanow już to do przewrotu kopernikańskiego, już to do teorii Darwina. Podobnie jak Kopernik, Marks stworzył podstawy nauki o społeczeństwie, gdyż wprowadził nieznaną uprzednio ideę konieczności do rozumienia zjawisk społecznych, ta zaś jest warunkiem wszelkiego myślenia naukowego (w historiozofii Hegla „konieczność" istniała tylko jako kategoria logiczna; w jakim sensie Kopernik stworzył teorię konieczności przyrodniczej, tego Plechanow nie wyjaśnia). Lecz porównanie z Darwinem jest bardziej istotne. Podobnie jak Darwin wyjaśnił ewolucję form życia adaptacją gatunków do przemian środowiska zewnętrznego (wedle Plechanowa na tym właśnie polega darwinizm!) Marks dowiódł, że historia ludzkości wytłumaczalna jest stosunkami ludzi z otaczającą ich naturą, a to w szczególności przez rozwój narzędzi wytwarzania, które zapewniają człowiekowi rosnące panowanie nad naturalnym otoczeniem. Otóż monizm historyczny Marksa polega właśnie na twierdzeniu, że „w ostateczności" wszystkie przemiany historyczne zależne są od rozwoju narzędzi pracy, przy czym umiejętność wytwarzania narzędzi określa swoistość gatunku ludzkiego

i swoistość więzi społecznej (kooperacja). Obiekcja, wedle której same przemiany techniczne zależą od ludzkiego wysiłku intelektualnego, nie ma wartości, gdyż z kolei postęp intelektu jest właśnie uzależniony od postępu techniki; tak to przyczyna i skutek nieustannie zmieniają się miejscami. W każdym danym momencie historycznym poziom sił wytwórczych określa poziom umysłowy społeczeństwa, a więc także wynalazki techniczne, które udoskonalają w dalszym ciągu produkcję. Ponieważ więc człowiek zmienia się nieustannie pod wpływem okoliczności zewnętrznych, nie ma żadnej niezmiennej natury ludzkiej.

Na podstawie określonego poziomu sił wytwórczych utrwalają się określone stosunki produkcyjne, a pod ich wpływem z kolei formują się instytucje polityczne, psychologia społeczeństwa oraz formy ideologiczne; jednakże wszędzie mamy do czynienia z wpływem wzajemnym: instytucje polityczne same wpływają na życie ekonomiczne, ekonomia społeczeństwa i jego psychologia są „dwiema stronami" jednego procesu, jakim jest „produkcja życia", to jest walka ludzi o istnienie, obie też zależą od poziomu techniki. Psychiczne postawy ludzi dostosowują się do poziomu ekonomicznego, ale, „z drugiej strony" konflikt między techniką i stosunkami produkcyjnymi powoduje w psychice ludzi takie zmiany, które wyprzedzają zmiany w stosunkach produkcyjnych. Nie można więc zarzucać marksizmowi żadnej jednostronności, gdyż obejmuje on swoją teorią całą wielość oddziaływań wzajemnych w społeczeństwie.

Od stosunków ekonomicznych zależą także wytwory ideologiczne, do których Plechanow zalicza naukę, filozofię i sztukę; obserwujemy wprawdzie wpływy jednych formacji artystycznych na inne, lecz samo pojęcie „wpływu" niczego nie wyjaśnia, przeciwnie, tylko podobieństwa stosunków społecznych między różnymi ludami umożliwiają wzajemny wpływ między nimi w zakresie produkcji artystycznej.

Historii nie można także wyjaśniać szczególną rolą genialnych jednostek. Przeciwnie, rola geniuszy wyjaśnia się historycznie: geniusz to ten, który wcześniej niż inni chwyta sens dopiero powstających stosunków społecznych i najdoskonalej wyraża tendencje jakiejś klasy społecznej.

Ponieważ konieczność rządząca światem jest uniwersalna, wolność, z marksistowskiego punktu widzenia – podobnie jak w doktrynach Spinozy i Hegla – nie polega na tym, iżby ludzie mieli do swej dyspozycji jakiś margines luzu, od przyczynowości powszechnej niezależny, lecz na tym tylko, iż dzięki znajomości praw przyrody potrafią nad nią panować. Zakres tego panowania rośnie nieustannie w dziejach i oto doszliśmy do miejsca, w którym możliwy jest „ostateczny tryumf świadomości nad koniecznością, rozumu nad ślepym prawem"; polegać on będzie na tym, iż ludzie nauczą się kierować procesami społecznymi, które do tej pory niemal całkiem wymykały się ich władzy. Plechanow nie wyjaśnia, w jaki sposób świadomość może odnieść ten „tryumf" przy założeniu, że jej cała działalność określona jest przez żelazne konieczności, a więc również stopień władzy człowieka nad naturą jest wyznaczony przez ową naturę niezależnie od ludzi.

Podobne myśli Plechanow powtarzał w licznych swoich późniejszych artykułach, książkach i wykładach; niektóre z tych tekstów zdobyły sobie trwałą pozycję w nauczaniu marksizmu nie tylko w Rosji – nade wszystko *Podstawowe zagadnienia marksizmu* (1908), *Rola jednostki w historii* (1898), *Przyczynki do historii materializmu* (1896). Wszystkie rozprawy teoretyczne Plechanowa są po części polemiczne i zwracają się przeciw tym przeciwnikom, których w danej chwili uważał za najgroźniejszych z punktu widzenia spoistości i integralności marksizmu, a więc nade wszystko przeciwko tym, którzy bądź byli marksizmowi najbliżsi, bądź usiłowali go „od środka" niejako rewidować czy naprawiać; po narodnikach przyszła kolej na rewizjonistów niemieckich, potem na neokantystów, na empiriokrytyków rosyjskich.

W odróżnieniu od większości marksistów zachodnioeuropejskich, którzy uważali, że marksizm jako teoria rozwoju społecznego nie jest logicznie związany z żadnym określonym stanowiskiem w kwestiach epistemologicznych i metafizycznych (również Kautsky z czasem przyjął ten pogląd), Plechanow z ogromnym naciskiem powtarzał, że doktryna marksistowska stanowi integralny i pełny korpus teoretyczny obejmujący również wszelkie podstawowe kwestie filozoficzne i że „nie wolno oddzielać" „materializmu dialektycznego" (on pierwszy bodaj posłużył się tą nazwą na oznaczenie całości filozofii marksistowskiej) od „materializmu historycznego", który jest niejako zastosowaniem tych samych zasad i reguł myślenia w badaniu zjawisk społecznych. Ten nacisk na integralność doktryny przejął od Plechanowa Lenin, a za nim państwowa ideologia sowiecka: mieści się w tym założenie, że socjaldemokracja nie może być neutralna w stosunku do żadnych kwestii natury filozoficznej i że ma ona w swoim rozporządzeniu kompletny pogląd na świat, którego niepodobna przyjąć tylko częściowo bez zniekształcenia każdej jego części z osobna. Filozofia marksizmu, jak ją Plechanow wykładał, była powtórzeniem, bez żadnych prób analizy, formuł Engelsowskich, przeważnie w formie wyjaskrawionej. Materializm polega na twierdzeniu, które marksizm za Feuerbachem przyjmuje, że byt albo materia „ma podstawę sam w sobie", myśl zaś wszelka jest produktem bytu; w odróżnieniu jednak od Feuerbacha, materializm dialektyczny twierdzi, że podmiot ludzki nie jest tylko biernym odbiorcą treści, jakie mu przedmioty przekazują, lecz poznaje świat w toku praktycznego nań oddziaływania; nie znaczy to jednak, wedle Plechanowa, że ludzie kształtują lub współkształtują przedmioty poznawane, lecz tylko, że poznawanie przedmiotów, takich jakimi są „same w sobie", dochodzi do skutku głównie w procesie pracy, nie zaś kontemplacji. Materializm jest doktryną niezbitą i przez naukę potwierdzoną, a wszyscy jego współcześni krytycy – Croce, Schmidt czy Bernstein – powtarzają tylko argumenty przez Feuerbacha dawno obalone. Dialektyka jest teorią rozwoju świata w związkach, rozwoju w sprzecznościach i w przemianach „skokowych" i ona także potwierdza się w świetle współczesnej nauki; i tak teoria mutacji de Vriesa daje przykład „skoków jakościowych" w naturze (Plechanow nie wyjaśnia, w jaki sposób mutacje biologiczne są przygotowane przez nagromadzenie „zmian ilościowych"). Przykładem sko-

ków jakościowych są zamiana wody w lód lub w parę, wykluwanie się motyla z larwy, a także dodawanie, w którym po przekroczeniu 9 otrzymujemy „skok jakościowy" w postaci dziesiątki. Naiwności takich u Plechanowa jest pełno. Należy do nich również twierdzenie, że uznanie „sprzeczności dialektycznych" jest nie do pogodzenia z logiką formalną; mamy tu powtórzenie argumentów eleackich na rzecz twierdzenia, że ruch jest sprzecznością (poruszający się przedmiot jednocześnie „znajduje się" i „nie znajduje się" w danym miejscu). Podobnie jak spoczynek jest poszczególnym przypadkiem ruchu, logika formalna jest „poszczególnym przypadkiem" logiki dialektycznej i „stosuje się" do rzeczywistości traktowanej jako niezmienna. Przykładem „skoków jakościowych" są rewolucje polityczne, a przykladem sprzeczności dialektycznych – walka klasowa itd.

Wszystkie te rozważania, które miały z czasem wejść do żelaznego kanonu rosyjskiego materializmu dialektycznego, zdradzają nikłość filozoficznej edukacji Plechanowa i jego symplicystyczne myślenie. W kwestiach odnoszących się do materializmu historycznego jego wywody są bardziej zróżnicowane i oparte na lepszej znajomości przedmiotu. I tu wszakże zależy mu nade wszystko na tym, by uchować swoją monistyczną wiarę we wszechwyjaśniającą moc „sił wytwórczych" jako motoru dziejów. I tu, za przykładem Engelsa, oponuje przeciwko twierdzeniu, iżby marksizm wyjaśniał wszystkie procesy historyczne za pomocą „jednego czynnika", albowiem, jak twierdzi, wszystkie „czynniki" są tylko metodycznymi abstrakcjami, podczas gdy w rzeczywistości mamy do czynienia z jednym procesem historycznym, uzależnionym „w ostatniej instancji" od postępu technicznego. Wyrażenie „w ostatniej instancji" znaczy zaś, wedle Plechanowa, że możemy w każdym społeczeństwie wyróżnić niejako „pośrednie piętra", za pośrednictwem których siły wytwórcze określają różne cechy życia społecznego (stosunki ekonomiczne, ustrój polityczny, psychiczne własności społeczeństwa, ideologie). Ponadto wszędzie mamy do czynienia z oddziaływaniem wzajemnym: nadbudowa określona jest przez bazę, ale sama następnie na nią wpływa; baza tworzy się w wyniku zapotrzebowania zgłaszanego przez siły wytwórcze, ale same siły wytwórcze z kolei zmieniają się pod wpływem bazy itd.

Rozważania te nie układają się bynajmniej w koherentną całość. Podobnie jak inni marksiści współcześni, Plechanow nie jest w stanie wyjaśnić, w jaki sposób można pogodzić wiarę w siły wytwórcze jako „ostatecznie określający" motor rozwoju z ideą „wzajemnego oddziaływania". Jeśli bowiem „wyższe piętra" mogą inicjować zmiany zachodzące w piętrach „niższych", to nie wiadomo, na czym miałby polegać „monizm historyczny" i co to znaczy, że owe „wyższe piętra" są „w końcu" w całości zależne od niższych; jeśli zaś inicjować niczego nie mogą, to wyrażenie „oddziaływanie wzajemne" jest pozbawione sensu. Podobnie nie wiadomo, w jaki sposób można twierdzić, że „czynniki" wyróżnione w procesach dziejowych (jak właśnie ustroje, stosunki własności, ideologie) są „tylko abstrakcjami" używanymi dla wygody rozumowania i zarazem wyróżnić owe „piętra" w taki sposób, iż odrębność ich jest całkowicie realna, a przy tym jeszcze powtarzać, że przemiany sił

wytwórczych (które wobec tego z jakichś niewyjaśnionych powodów nie zasługują na nazwę „czynnika"?) decydują o wszystkim. Na dobitkę w *Podstawowych zagadnieniach marksizmu* Plechanow utrzymuje, że siły wytwórcze określone są przez warunki geograficzne, wobec czego te ostatnie musiałyby mieć przyznaną godność „ostatecznie wyjaśniającego" motoru dziejów – wbrew innym założeniom. Najwidoczniej Plechanow, podobnie jak wielu marksistów, chce utrzymać wiarę w jedną zasadę wyjaśniającą procesy historyczne i zarazem nie popaść w konflikt ze zdrowym rozsądkiem, a więc uznać, że wydarzenia historyczne na ogół tłumaczą się zbiegiem najróżniejszych okoliczności; powstaje stąd właśnie ów zbiór zastrzeżeń, które mają na pozór łagodzić skrajność tłumaczeń „monistycznych", lecz w rzeczywistości ów monizm przekreślają, gdyż mgliste wyrażenie „w ostatniej instancji" traci sens przy jednoczesnym uznaniu „wzajemnego wpływu"; pozostaje wtedy zdroworozsądkowe twierdzenie, iż wydarzenia historycznie znaczące dokonują się w wyniku zbiegu różnych sił, których ilościowego rozkładu obliczyć niepodobna, a wśród których z całą pewnością są również takie, jak poziom technologii społeczeństwa, jego układ klasowy i ustrój polityczny. Lecz twierdzenie takie nie zawiera już nic swoiście marksistowskiego, stąd też nie może być nigdy przez wierzącego marksistę wypowiedziane w takiej formie.

Charakterystyczne dla Plechanowa (podobnie jak dla Kautskye'go) jest również przekonanie, że procesy społeczne można rozważać tak samo jak zjawiska „naturalne", to jest w sposób całkowicie zobiektywizowany i przy założeniu, że istnieją uniwersalne prawa przemian, które stosują się w tym sensie do historii ludzkiej, jak do formacji geologicznych (skoki jakościowe, sprzeczności, ewolucja). Plechanow rozprawia się między innymi ze sławnym zarzutem Stammlera, którego zdaniem marksiści lekceważą zupełnie teleologiczny charakter ludzkich zachowań, a wobec tego wzywając ludzi do współdziałania z – nieuchronnym rzekomo – postępem, czynią coś takiego, jak gdyby wzywali do popierania zaćmienia słońca, o którym to zaćmieniu skądinąd wiadomo, że tak czy owak, bez względu na ludzkie wysiłki, zajść musi. Otóż obiekcja ta, wedle Plechanowa, jest zgoła bezzasadna, albowiem marksiści uznają właśnie, że wśród okoliczności niezbędnych w doprowadzeniu do skutku pewnych procesów społecznych, są także ludzkie celowe działania, uczucia, pragnienia i namiętności. Twierdzą oni jednak, że owe uczucia i pragnienia same są w sposób konieczny wyznaczone przez siły wytwórcze oraz zależne od nich stosunki społeczne. Podobnie jak Kautsky w polemice z Bauerem, Plechanow nie rozumie, jak się zdaje, sensu Stammlerowskiej obiekcji. Czym innym jest bowiem – rozważać sprawy historii minionej, w których ludzkie uczucia, cele i namiętności występują tylko jako fakty psychologiczne i społeczne, współdziałające w przebiegu wydarzeń, czym innym zaś – zastanawiać się nad własnym udziałem w procesach, których przyszłe rezultaty uważa się za przesądzone tak czy owak działaniem nieodpartych sił dziejowych. Jeśli osobnik ludzki zastanawia się nad tym, w jaki sposób własne celowe działanie ma sobie określić, lub z jakiej racji miałby w jakimś ruchu społeczym uczestniczyć, wówczas oznajmienie, że cele jego, jakiekol-

wiek by były, są z żelazną koniecznością wyznaczone przez siły wytwórcze, nie ma dlań najmniejszego znaczenia w rozstrzygnięciu jego pytań, podobnie jak twierdzenie, że pewne wyniki procesu dziejowego są nieuchronne. Plechanow powiada, że gdy ja sam biorę udział w ruchu, który uważam za historycznie konieczny i nieuchronnie zwycięski, wówczas własną swoją działalność traktuję jako niezbędne ogniwo w owym koniecznym procesie. Nie zauważa jednak, że wyjaśnienie to nie jest w ogóle odpowiedzią na pytanie Stammlera. Nie jest bowiem wiara w zwycięstwo pewnego ruchu motywem współudziału w tym ruchu, chyba że ze strony tych, którzy chcą sobie zapewnić miejsce po stronie zwycięskiej jako takiej, bez względu na wszystkie inne okoliczności. Motywacja taka – mianowicie motywacja dalekowzrocznego karierowicza – jest oczywiście możliwa, lecz nie jest to bynajmniej to, o co, Plechanowowi chodzi, a w każdym razie ukazanie możliwości takiej motywacji nie jest odpowiedzią na pytanie, jakie moralne względy przemawiają za tym, by uczestniczyć w ruchu, którego zwycięstwo jest przesądzone. Jeśli takich względów nie ma, to nie ma i powodu do takiego uczestnictwa. Jeśli zaś są powody moralne, to nie mogą one wynikać z „praw dziejowych", lecz muszą być skądinąd wyprowadzone. Na tym polegała obiekcja neokantystów, której Plechanow nie rozumiał. Traktował przy tym siebie samego jako „niezbędne ogniwo" w procesie przemian socjalistycznych, z czego wnosić należy, że przemiany te nie odbyły się bez niego: być może, jest to prawdą w tym szczególnym przypadku, lecz przeczy ogólnym zasadom wyłożonym przez Plechanowa w związku ze sprawą roli jednostki w historii, ponadto zaś w dalszym ciągu nie wyjaśnia, dlaczego on sam (albo ktokolwiek inny) miałby się chcieć podjąć owej roli niezbędnego ogniwa.

Resumując, możemy wyliczyć takie oto charakterystyczne cechy pisarstwa teoretycznego Plechanowa: absolutne przeświadczenie o konieczności dziejowej; nieobecność żadnej zasadniczej różnicy między badaniem przyrody i społeczeństwa; przekonanie, że materializm historyczny jest „zastosowaniem" reguł materializmu dialektycznego oraz wyraźne odróżnienie obu tych dziedzin jako części jednej niepodzielnej całości; silny nacisk na integralny charakter marksizmu jako poglądu na świat socjaldemokracji, a więc również uznanie, że socjaldemokracja jako taka musi wyznawać określoną doktrynę filozoficzną; silny nacisk na wagę tradycji filozoficznej w powstaniu marksizmu.

Plechanow należał do głównych twórców tego stylu marksistowskiego pisarstwa, który w jaskrawszej jeszcze formie stosował po nim Lenin i który naśladuje polemiki sekt religijnych. Ponieważ od chwili swej marksistowskiej konwersji Plechanow miał pewność, że wszystkie problemy filozofii i teorii rozwoju społecznego są ostatecznie rozstrzygnięte, nie zajmuje on nigdy stanowiska człowieka, który zastanawia się nad problemem teoretycznym, lecz stanowisko wyznawcy, który broni ustalonej doktryny; w rezultacie argumenty jego są byle jakie, chodzi w nich bowiem zawsze tylko o to, by „zadać cios" przeciwnikowi, nie zaś o to, by rozważyć pytanie teoretyczne. Ponadto Plechanow nieustannie wyśmiewa tych przeciwników, którzy powołują się na

jakieś autorytety naukowe (marksizm wszakże nie uznaje autorytetów), lecz sam co chwila, by poprzeć swoje wywody, powołuje się na opinie takich autorytetów, którzy w danej sprawie mogą mu być pomocni i operuje przykładami z dziedzin, na których sam zupełnie się nie zna, mnożąc rażące pomyłki rzeczowe; jednocześnie gromadzi dużo takich przykładów, które mają potwierdzać jakieś „prawa dialektyki" albo jakieś reguły materializmu historycznego, zupełnie nie uświadamiając sobie dystansu, jaki zachodzi między zbiorem takich przykładów, przeważnie trywialnych („woda zamienia się w parę", „są mutacje w biologii" etc.) a generalną zasadą, którą mają one ilustrować (np. wszystkie procesy w świecie dokonują się przez gromadzenie zmian ilościowych, które prowadzą do jakościowych skoków). Nie uświadamia też sobie, że podobnie jak łatwo jest znaleźć przykłady na zalcżność pewnych cech obyczajowych od poziomu technicznego społeczeństwa albo pewnych cech ideologii od walk społecznych, równie łatwo jest mnożyć przykłady odwrotne (np. na zależność rozwoju technicznego od ustroju politycznego albo na wpływ tradycji ideologicznych na ustrój polityczny) i że w żadnym wypadku przykłady takie nie usprawiedliwiają żadnej ogólnej teorii historiozoficznej, chyba że sprowadzi się te teorie do mglistych frazesów, stwierdzających, że „z jednej strony" takie to okoliczności wpływają na takie inne, ale „z drugiej strony" jest i wpływ odwrotny.

3. Estetyka marksistowska

Rozważania nad sztuką z punktu widzenia materializmu historycznego zajmują w pismach i wykładach Plechanowa dużo miejsca; obok Mehringa i Lafargue'a należał on w tym zakresie do pionierów. W historii sztuki znajomość przedmiotu Plechanowa była znacznie lepsza niż w filozofii i łatwo mu było o przykłady z najróżniejszych epok, którymi swoje ogólne tezy ilustrował. Lecz i tu równie rażący jest rozziew między licznymi trafnymi spostrzeżeniami na zależność twórczości artystycznej od warunków technicznych i walk społecznych a tezą ogólną, wedle której „twórczość artystyczna narodów cywilizowanych, w stopniu nie mniejszym niż twórczość ludów pierwotnych, podporządkowana jest konieczności. Różnica polega jedynie na tym, że u narodów cywilizowanych zanika *bezpośrednia zależność* sztuki od techniki i sposobów produkcji" (*Listy bez adresu*, t. I). Na podstawie opisów różnych etnografów wykazuje więc Plechanow, że w społeczeństwach pierwotnych czynności artystyczne „są związane" z pracą bądź w ten sposób, że pracę po prostu naśladują (np. w tańcach zbiorowych), co ma, wedle niego, służyć odtwarzaniu „przyjemności", jakiej człowiek doznaje podczas pracy, bądź w ten, że pracy bezpośrednio pomagają (zwłaszcza przez rytmizację), bądź w ten jeszcze, że wywołują różne skojarzenia z wartościami cenionymi w danym społeczeństwie (a więc ze sprawnością fizyczną, bogactwem itd.), a symbole, służące budzeniu tych skojarzeń, nabierają waloru piękna. W społeczeństwach klasowych z kolei zależność sztuki od sił wytwórczych jest po-

średnia: sztuka mianowicie „wyraża" ideały, uczucia i myśli klas społecznych. I tak farsa francuska XVIII wieku wyraża niezadowolenie ludu z istniejących porządków, tragedia klasyczna – ideały arystokracji i dworu etc. Plechanow nie zauważa, że tego rodzaju spostrzeżenia nie są w żaden specyficzny sposób marksistowskie, że zależność przemian w gatunkach literackich czy stylach malarskich od interesów klasowych i przeobrażeń społecznych wiadoma była wielu historykom i krytykom zgoła niezależnie od marksizmu, również tym, na których nieraz się powołuje, jak Guizot, Taine czy Brunetière. Marksistowskie jest nie samo uznanie takiej zależności, ale twierdzenie, że zależności te tłumaczą *wszystkie* cechy twórczości artystycznej i że pomiędzy stosunkami klasowymi danego społeczeństwa a jego produkcją artystyczną zachodzi związek „konieczności"; gdy się to na serio przyjmuje, należałoby wnosić, że umysł dostatecznie przenikliwy potrafiłby ze znajomości ekonomiki społeczeństwa wyprowadzić dedukcyjnie całą jego sztukę i literaturę, to jest potrafiłby napisać wszystkie dzieła Corneille'a na podstawie dokładnej wiedzy o ekonomice Francji XVII-wiecznej. Plechanow, oczywiście, nie wypowiada tego rodzaju absurdów, lecz nie dostrzega, że absurdy takie są naturalną konsekwencją jego teorii. Usiłuje nieustannie zapewniać, że twórczość artystyczna tłumaczy się bez reszty jej wartościami klasowymi, a także, że należy *oceniać* dzieła sztuki ze względu na treść, która daje się wypowiedzieć także w innym, nieartystycznym języku, a zarazem nie chce odrzucać odróżnienia między treścią „ideologiczną" a sposobem jej artystycznej prezentacji. Również w tym celu niezawodna kategoria „ostatniej instancji" sprawę załatwia: „o wartości dzieła sztuki w ostatniej instancji stanowi ciężar gatunkowy jego treści" (*Sztuka a życie społeczne*, 1913). Tak więc znajomość genezy sztuki jest tym samym, co znajomość kryteriów jej oceny artystycznej; kryteria te nie są wprawdzie absolutne („wszystko się zmienia"), ale są obiektywne, to jest możemy bezbłędnie ustalić, co jest, a co nie jest piękne dla danej epoki i warunków. Otóż mamy oceniać dzieło artystyczne ze względu na zgodność między jego „ideą" a „formą". „Im bardziej forma dzieła sztuki odpowiada jego idei, tym bardziej jest ono udane" (*tamże*). Lecz w takim razie musielibyśmy z góry – to jest niezależnie od znajomości dzieł sztuki, wiedzieć o tym, jakie mianowicie „formy" są najbardziej stosowne do wyrażenia danej idei; Plechanow nie mówi wszelako, w jaki sposób moglibyśmy taką wiedzę posiąść. Lecz i to nie wszystko. Nie wystarcza, żeby „forma odpowiadała idei"; sama idea ponadto musi być „*prawdziwa*", jeżeli dzieło sztuki ma być piękne. W ten sposób łatwo zauważyć, do jakiego stopnia Plechanow wypracował – po części samodzielne, po części pod wpływem Czernyszewskiego – podstawowe założenia późniejszego socrealizmu. Nie znaczy to bynajmniej, by w swoich upodobaniach artystycznych Plechanow naprawdę posługiwał się swoimi kryteriami, to jest by sam odczuwał jako estetycznie wartościowe to tylko i zawsze to, co „wyraża" jakąś myśl, w którą on sam wierzy; przeciwnie, jego gusty artystyczne nie odbiegały od przeciętnie panujących wśród ludzi wykształconych w jego czasach (łącznie z obrzydzeniem do nowszych kierunków w ma-

larstwie). Lecz teoria jego stworzyła podstawy do mierzenia wartości artystycznej użytecznością polityczną.

Zdaniem Plechanowa, haslo „sztuka dla sztuki" i w ogólności pogląd, iż głównym celem sztuki jest tworzyć wartości artystyczne jako wartości samodzielne, jest także z koniecznością produkowany przez pewien typ stosunków społecznych, mianowicie przez sytuacje, w których twórcy czują się izolowani od społeczeństwa. Właśnie taki kryzys sztuka, jego zdaniem, przeżywała na początku stulecia. Impresjonizm i kubizm w malarstwie są przejawem dekadencji burżuazji (impresjonizm jest „powierzchowny" i nie sięga „poza zewnętrzną powłokę zjawisk", kubizm to „bzdura do sześcianu"), podobnie jak literatura symbolistów, rosyjskich czy innych (ataki na Mereżkowskiego, Zinaidę Gippius, Przybyszewskiego). Oto typowy przykład ocen Plechanowa: „Przypuśćmy, że artysta chce namalować «kobietę w granatowej sukni». Jeżeli to, co przedstawi na swym obrazie, rzeczywiście będzie podobne do takiej kobiety, powiemy, że udalo mu się namalować dobry obraz. Jeśli natomiast zamiast kobiety ubranej w granatową suknię zobaczymy na płótnie kilka figur stereometrycznych, w bardziej czy mniej prymitywny sposób pokrytych tu i ówdzie warstwami mocniejszej lub bardziej rozwodnionej farby granatowej, powiemy, że namalowal wszystko, co się komu podoba, ale nie dobry obraz" (*tamże*).

W naiwnościach takich nie ma, oczywiście, nic zadziwiającego; jest bowiem rzeczą notoryczną, że ludzie, po przekroczeniu pewnego wieku, nie są zdolni asymilować nowych form artystycznych, jaskrawo odbiegających od wzorów, jakie sobie przyswoili w młodości i że odrzucają te formy jako wynaturzone i ekstrawaganckie. Jednakże Plechanow nie uważa takich i podobnych ocen za wyraz swoich gustów, ale za nieuchronne konsekwencje logiczne marksistowskiej teorii społeczeństwa, a więc za twierdzenia „naukowe"; z tego punktu widzenia późniejszy wpływ jego pisarstwa, które niemal stworzyło kanony sowieckiej estetyki, był opłakany, mimo że on sam byl przekonany o potrzebie swobody twórczej artystów i doskonale wiedział o jałowości sztuki produkowanej na bezpośrednie zamówienie polityczne, sztuki, która przedstawia świat, jakim być powinien, nie zaś jakim jest (krytyka *Matki* Gorkiego), a tym bardziej sztuki produkowanej pod przymusem.

4. *Walka z rewizjonizmem*

Lata 90-te przyniosły w Rosji – po części dzięki gwałtownemu tempu industrializacji, po części wskutek wstrząsu, jakim był straszliwy głód na wsi rosyjskiej – renesans życia politycznego; marksizm i ideologia socjaldemokratyczna weszły szeroko na scenę publicznych dyskusji. Był w tym do pewnego stopnia tryumf Plechanowa jako pierwszego wybitnego rzecznika doktryny. Lecz liczne mniejsze czy większe grupy socjaldemokratyczne, które powstawały w miastach rosyjskich, wyłoniły zarazem nowych działaczy i teoretyków, którzy wprawdzie oddawali hołd Plechanowowi jako nauczycie-

lowi teorii, lecz bynajmniej nie zawsze gotowi byli ślepo słuchać jego rad politycznych; Plechanow zaś był człowiekiem nie znoszącym sprzeciwu, żądnym posłuchu i przekonanym o swoim bezwzględnym autorytecie we wszystkich kwestiach odnoszących się nie tylko do doktryny, lecz także do polityki socjalistycznej w Rosji. Dochodziło na tym tle do przykrych spięć, z których najsławniejsze jest rozczarowanie Lenina po spotkaniu z mistrzem w 1900 roku.

Pod koniec lat 90-tych znaczną część wysiłków Plechanowa zajęła walka z rewizjonizmem Bernsteina i neokantystów. Był on pierwszym, który przypuścił frontalny i gwałtowny atak na Bernsteina; był także, obok Róży Luksemburg, najbardziej nieprzejednanym krytykiem rewizjonizmu (nikt z Niemców nie dorównywał pod względem gwałtowności krytyk owym dwojgu uchodźcom ze wschodniej Europy), ale w odróżnieniu od Róży, zabrał się natychmiast do filozoficznych podstaw rewizjonizmu, które uważał – także w przeciwieństwie do większości krytyków – za niesłychanie ważny punkt sporu. Kantyzm wedle niego jest próbą zaszczepienia burżuazyjnej mentalności w szeregach socjaldemokracji; uczy on, po pierwsze, że wiedza ludzka nie może dotrzeć do rzeczywistości „samej w sobie" i pozostawia miejsce dla wiary religijnej, która wszakże zawsze była środkiem duchowego zniewolenia klas uciskanych przez ich ciemiężycieli. Po wtóre kantyści, zgodnie z teorią nieskończonego postępu, uważają socjalizm za ideał, ku któremu można wprawdzie stopniowo zmierzać, ale którego efektywnie osiągnąć niepodobna. W ten sposób stwarzają filozoficzne podstawy dla reformizmu i oportunizmu, rezygnują z socjalizmu jako realnie osiągalnego celu i z rewolucji jako środka. Jednocześnie Plechanow atakował wszystkie analizy zmian w kapitalistycznym społeczeństwie, którymi Bernstein usprawiedliwiał swoje odejście od rewolucyjnego marksizmu. Jeśli nawet udział klas średnich w całości populacji rośnie i jeśli bezwzględna poprawa losu robotników rzeczywiście ma miejsce, to marksistowska teoria zaostrzających się antagonizmów klasowych wcale przez to nie doznaje ograniczenia: płace realne mogą wzrastać, a mimo to nierówności społeczne pogłębiają się (względne zubożenie proletariatu). Jeżeli zaś mentalność trade-unionistyczna zbiera żniwo wśród robotników, to nie dlatego, by sama sytuacja klasowa to sprawiała, ale z winy oportunistycznych przywódców. W tej kwestii Plechanow rozumował tak samo, jak Róża Luksemburg i jak Lenin: skoro doktryna uczy, że klasa robotnicza jest z natury rzeczy klasą rewolucyjną, wobec tego, gdy płaska empiria zdaje się nie potwierdzać tej teorii, wyjaśnieniem nie mogą być zmiany w sytuacji klasowej robotników, ale złośliwość renegatów, którzy zajęli miejsca w kierownictwie związków zawodowych i partii.

Drugim przeciwnikiem przez Plechanowa atakowanym był rosyjski „ekonomizm", który uważał on za wariant bernsteinowskiego rewizjonizmu. Niektórzy zwolennicy „ekonomizmu" nie rezygnowali wprawdzie – przynajmniej werbalnie – z „celu ostatecznego" socjaldemokracji, lecz, w zgodzie z klasyczną tradycją narodnicką, nastawiali się na pracę wśród robotników ograniczoną do aktualnie przez robotników odczuwanych, więc ekonomicz-

nych głównie rewindykacji; w rezultacie lekceważyli pracę polityczną, walkę o swobody konstytucyjne i upowszechnianie wśród proletariatu socjalistycznej świadomości. Tym samym „ekonomiści" nieufnie odnosili się do kierowniczej funkcji inteligentów w ruchu robotniczym, opierali swe nadzieje na ruchu, który jest robotniczy nie z nazwy i ideologii, lecz na mocy faktycznego swego składu klasowego i uważali, że taka jest właśnie intencja Marksowskiej doktryny, która wszakże zakłada, iż wyzwolenie proletariatu może być tylko własnym jego dziełem. Na emigracji stanowisko to głosili S.N. Prokopowicz i jego żona Kuskowa, ale w Rosji samej miało ono przez czas pewien przewagę nad doktrynalną socjaldemokracją: wyrażane było głównie na łamach podziemnego pisma „Raboczaja Mysl" (od 1897 roku).

Plechanow rozprawiał się z ekonomizmem z tego samego stanowiska, z którego ongiś zwalczał narodnictwo. Bronił socjalizmu jako celu, który jedynie zdolny jest nadać sens walce o reformy i o poszczególne zdobycze ekonomiczne proletariatu: walka, która nie wychodzi poza te cząstkowe cele i nie może wobec tego przekształcić się w ogólnorosyjski ruch proletariatu, nie jest walką socjaldemokratyczną; uznać ją za właściwy ruch robotniczy to zrezygnować z marksizmu. Ten ostatni bowiem, w zastosowaniu do warunków rosyjskich, polega na walce o swobody demokratyczne, które stworzą tylko nowe ramy dla walki o socjalizm jako cel ostateczny i podporządkować każe ekonomiczne rewindykacje – celowi politycznemu. A jeśli „ekonomiści" chwalą się, że reprezentują rzeczywistość rosyjskiej klasy robotniczej, to, podobnie jak w przypadku reformizmu niemieckiego, sami są winni temu, iż świadomość ta nie rozwija się należycie w duchu socjalistycznym.

W walce z rewizjonizmem i ekonomizmem Plechanow reprezentuje więc nieprzejednaną ortodoksję. Przez kilka lat on i Lenin byli sprzymierzeńcami politycznymi; spory wokół redakcji pisma „Iskra" były z początku w znacznej części związane z osobistymi pretensjami Plechanowa do jedynowładztwa na socjaldemokratycznej emigracji, po części zaś wynikały stąd, że Plechanow właśnie postawę Lenina w stosunku do ekonomistów i „legalnych marksistów" uważał za nadmiernie pojednawczą. W sporze o program partii socjaldemokratycznej, przygotowywany w 1902 roku, nie było między nimi istotnych różnic rzeczowych; krytyka Lenina zmierza do uściślenia projektu Plechanowa i nadania mu formuły mniej abstrakcyjnej, lecz nie podważa jego istotnych założeń. Na brukselsko-londyńskim kongresie partii latem 1903 roku, a więc na tym właśnie kongresie, który rozłamał socjaldemokrację rosyjską na frakcję bolszewicką i mienszewicką, Plechanow był po stronie Lenina zarówno w kwestii centralistycznych form organizacji partyjnej, jak w sławnym sporze o punkt 1 statutu, który, wedle propozycji Lenina, stwierdzał, że członkiem partii jest tylko ten, kto osobiście uczestniczy w pracy jednej z organizacji partyjnych (chodziło o ideę partii „zawodowych rewolucjonistów"). Na tymże zjeździe, w odpowiedzi na wątpliwości jednego z delegatów co do absolutnej wartości zasad demokratycznych, Plechanow wygłosił sławną swoją mowę, w której zapewnił, że sprawa rewolucji jest dla rewolucjonistów najwyższym prawem i że gdy wymaga ona rezygnacji z ja-

kichś zasad demokratycznych (np. powszechne głosowanie) to byłoby zbrodnią wahać się z wyborem.

5. *Walka z leninizmem*

Przez chwilę więc Plechanow był bolszewikiem. Lecz tylko przez chwilę. Rychło wrócił do ugody z Akselrodem, Martowem i innymi, których krytykował na zjeździe. Rychło przeszedł do ataku na bolszewizm i leninowską ideę partii; w licznych swoich krytykach zarzucał bolszewikom ultracentralizm, dążenie do absolutnej wladzy dla kierownictwa partyjnego i do zastąpienia dyktatury proletariatu przez dyktaturę nad proletariatem. Leninowska koncepcja partii, która ma być całkowicie niezależna od spontanicznej świadomości proletariatu, zmierza właściwie do tego, by partia zawodowych rewolucjonistów-inteligentów zastąpiła klasę robotniczą i by stała się jedynym źródłem inicjatywy politycznej, co jest jaskrawo sprzeczne z marksistowską teorią walki klasowej. Podobnie sprzeczne z marksizmem i z doświadczeniem historycznym jest twierdzenie Lenina, że klasa robotnicza sama przez się nie jest zdolna dojść do świadomości socjalistycznej; teoria ta zdradza nieufność do klasy robotniczej, a ponadto jest idealistyczna, gdyż zakłada, że świadomość klasowa proletariatu nie powstaje z warunków życia tegoż proletariatu (a przecież „byt określa świadomość"), lecz z poczynań inteligentów.

Antybolszewizm Plechanowa, uzasadniony klasycznymi marksistowskimi schematami, stawał się z biegiem czasu coraz ostrzejszy. Podobnie jak oskarżał „ekonomistów" o to samo, co na początku swej marksistowskiej kariery zarzucał klasycznym narodnikom (korzenie się przed ruchem spontanicznym, negacja działania politycznego), teraz z kolei zarzucał bolszewikom to samo, co niegdyś narodnikom-terrorystom: „blankizm", „jakobinizm", „woluntaryzm", dążenie do spiskowego przyśpieszania rozwoju społecznego, nadzieję na rewolucję, która przyjdzie nie w wyniku naturalnych praw rozwoju społecznego, lecz dzięki woli garstki konspiratorów. Nadal więc podtrzymywał swój strategiczny punkt widzenia, wedle którego proletariat nastawić się powinien na współpracę z burżuazją w walce o cele demokratyczne i również rewolucja 1905 roku nie zachwiała go w tym przekonaniu, mimo iż zdawał sobie sprawę z niepewności takiego sojuszu; plan Leninowski przewidywał natomiast demokratyczno-rewolucyjną dyktaturę proletariatu i chłopstwa jako wynik burżuazyjnej rewolucji. Plechanow z kolei nie wierzył w wartość chłopstwa jako politycznego sojusznika. Wydawał się sądzić, że proletariat może prowadzić walkę przeciw burżuazji i obiecywać jej zniszczenie, a jednocześnie skutecznie się z nią sprzymierzać przeciwko absolutyzmowi. Wynikało to z jego doktrynerskiej wiary, przyjętej w ramach antynarodnickiego *credo*, iż zasadniczy schemat rozwoju Rosji przebiegać będzie wedle tych samych faz, co na Zachodzie. Jego wahania i doktrynerstwo zarazem sprawiły, że rola Plechanowa, jako przywódcy socjaldemokratycznego znacznie

osłabła po rewolucji 1905 roku. Nadal był bliższy mienszewikom niż bolszewikom, chociaż okazjonalnie próbował, bez powodzenia, doprowadzić do jedności partii.

Zdaniem Plechanowa, również pod względem filozoficznym bolszewicy odeszli od marksizmu. Plechanow mianowicie traktował próby wprowadzenia do marksizmu filozofii empiriokrytycznej jako typowo bolszewickie w zasadniczej orientacji. Ponieważ bolszewicy lekceważą czy odrzucają „obiektywne prawa" rozwoju społecznego i liczą na rewolucję, która będzie dziełem zorganizowanej woli, dają też posłuch subiektywistycznej filozofii, która uważa świadomość ludzką za „aktywnego organizatora" całego świata. Motywy takie były w rzeczy samej obecne u bolszewickich filozofów-empiriokrytyków, lecz były one jak najdalsze intencjom Lenina. W walce z empiriokrytycyzmem po raz ostatni Lenin i Plechanow spotkali się jako sojusznicy.

Lata porewolucyjne wypełniał Plechanow głównie pisarstwem na tematy historyczne, filozoficzne i estetyczne. W tym też czasie zaczął przygotowywać swoją wielotomową *Historię rosyjskiej myśli społecznej*, której tylko trzy tomy zdołał napisać.

W okresie między rewolucją rosyjską a wojną światową Plechanow był w zasadniczych kwestiach zbliżony do centrystycznego skrzydła Międzynarodówki. Podzielił też los większości tegoż skrzydła z wybuchem wojny, kiedy to natychmiast przeszedł od antywojennych sloganów, pełnych wiary w proletariacki internacjonalizm, do obrony Rosji i sprawy Ententy. Oczywiście, zmiana ta nie miała być żadną miarą porzuceniem marksistowskiego stanowiska; skoro jednak państwa centralne są agresorami, tedy ze strony Rosji mamy do czynienia z wojną obronną, a poparcie dla takiej wojny jest zgodne z uchwałami Międzynarodówki. Co więcej, klęska Niemiec jest w interesie międzynarodowego socjalizmu, gdyż przyśpieszy rozwój ruchu rewolucyjnego zarówno w Niemczech, jak w Rosji. Na tych podstawach można już było uzasadnić pozostałą patriotyczną aktywność Plechanowa: wezwania do jedności narodowej, hasło zawieszenia walki klas. W rezultacie znalazł się na skrajnej prawicy socjaldemokracji.

Przyszedł luty 1917 roku i oczekiwany od kilkudziesięciu lat upadek rosyjskiego samowładztwa. W końcu marca Plechanow powrócił do Rosji. Witano go entuzjastycznie, ale wyszło na jaw niebawem, że teoretyk, który prawie cztery dziesięciolecia spędził poza swym krajem, nie był w stanie odnaleźć się w nowej sytuacji, którą interpretował wedle swoich starych schematów. Plechanow sądził, że oto wreszcie burżuazyjna rewolucja zmiotła w Rosji carskie porządki i że, zgodnie z „naturalnym" porządkiem rzeczy, nastąpić teraz powinien długi okres konstytucyjnych i parlamentarnych rządów; jednocześnie głosił potrzebę kontynuacji wojny z Niemcami aż do zwycięstwa. Jego stanowisko było bliższe polityce Rządu Tymczasowego niż którejkolwiek z frakcji socjalistycznych. Nadal zwalczał, z marksistowskiego punktu widzenia, nadzieję na rychłą rewolucję socjalistyczną (socjalizm nie może wygrać w kraju ekonomicznie niedojrzałym, z ogromną przewagą

chłopstwa). Powitał przewrót październikowy jako opłakany błąd bolszewików, który może zrujnować wszystkie zdobycze rewolucji lutowej. Rychło umarł, w sanatorium w Finlandii, rozgoryczony i nie pogodzony z sytuacją, do której stworzenia walnie się przyczynił, lecz której sensu nie mógł w swoich teoretycznych schematach pomieścić.

Autor podstawowego dzieła o Plechanowie, S.H. Baron, zauważa, że walka Plechanowa przeciwko rewizjonizmowi ułatwiła w znacznym stopniu powstanie leninizmu, zaś walka z leninizmem z kolei zaprowadziła go w końcu na pozycje bliskie rewizjonistom. Podstawowym źródłem politycznych porażek Plechanowa była, wedle tego samego autora, jego niezachwiana wiara w ważność zachodnioeuropejskiego schematu rozwojowego dla Rosji. Plechanow, w rzeczy samej, uważał bolszewików za wyznawców bakuninizmu raczej niż marksizmu; zapewne miał do pewnego stopnia rację, jeśli rzecz rozważać przez odniesienie do doktryny, która w zachodniej Europie uchodziła za marksistowską ortodoksję. Lecz jeśli miał rację i jeśli trafnie przewidywał losy rewolucji opartej na Leninowskich założeniach, to sam fakt, że rewolucja taka mogła w ogóle zwyciężyć, był z punktu widzenia jego filozofii społecznej niezrozumiały.

Rosja sowiecka, jak należało oczekiwać, odrzuciła Plechanowa jako polityka, lecz uznała – za Leninem – jego zasługi jako teoretyka marksizmu. Pełne wydanie pism Plechanowa ogłoszono w Związku Radzieckim wkrótce po jego śmierci, następnie zaś wznawiano poszczególne dzieła, nie polityczne jednak, lecz filozoficzne. Zważywszy jego spory z bolszewizmem, Plechanow nie mógł, oczywiście, dostąpić formalnie rangi „klasyka marksizmu" w sowieckiej ideologii państwowej; niemniej pozostał jednym z głównych rzeczywistych autorów tej ideologii, która z czasem, pod nazwą marksizmu-leninizmu, miała skutecznie – lecz dzięki wsparciu partii, państwa i policji – zniszczyć myśl marksistowską.

Rozdział XV

MARKSIZM W ROSJI DO POWSTANIA BOLSZEWIZMU

W latach 90-tych marksizm w Rosji wszedł na arenę otwartych dyskusji i stał się istotną i wpływową częścią życia umyslowego. Był jednakże w tych latach głównie ruchem intelektualnym. W odróżnieniu od Europy zachodniej marksizm i ruch socjalistyczny wyprzedziły w Rosji ruch robotniczy. Mowa przy tym o marksizmie jako doktrynie, która określa samą siebie jako dojrzałą świadomość klasy robotniczej i zakłada nie tylko Marksowską analizę i krytykę stosunków kapitalistycznych, lecz także uznanie kapitalizmu za istotną fazę postępu społecznego oraz uznanie samodzielnego ruchu robotniczego za nieodzowną przesłankę socjalistycznych przeobrażeń. Wpływ marksizmu, jak była o tym mowa, był wcale znaczny wśród ideologów narodnictwa, lecz marksizm ten służył głównie do tego, by demaskować destrukcyjne skutki kapitalizmu i łączył się z nadzieją „odrębnej drogi" rosyjskiej. Toteż marksizm jako ideologia socjaldemokratyczna określał się w Rosji przez pierwsze dziesięciolecie przede wszystkim w opozycji do narodnictwa; głównym przedmiotem marksistowskiej literatury była sprawa rozwoju kapitalizmu w Rosji, a głównym celem – wykazanie, że powstrzymanie tego rozwoju jest beznadziejną utopią oraz, że perspektywy socjalizmu wiązać należy z ruchem robotniczym, który rozwinie się wraz z ekspansją gospodarki kapitalistycznej i który może walczyć skutecznie tylko w warunkach swobód politycznych; stąd sprawa rewolucji demokratycznej i obalenia samowładztwa rosyjskiego jest pierwszym zadaniem socjaldemokratów.

Wcześnie jednak wyszło na jaw, że w granicach marksizmu, który nie określał się już tylko przez swoją opozycję do narodnictwa, można sprawę kapitalistycznych perspektyw Rosji rozmaicie interpretować. Dla części inteligencji marksizm stał się właściwie substytutem nie istniejącej skądinąd ideologii liberalnej; ci kładli nacisk nade wszystko na potrzebę zaprowadzenia w Rosji swobód demokratycznych i traktowali te swobody jako wartość samoistną, nie zaś tylko dźwignię w rozwoju ruchu socjalistycznego; oczekiwali – w oparciu o swoją interpretację Marksa – długiej epoki panowania porządków kapitalistycznych, a sprawę socjalizmu traktowali bądź jako odległą perspektywę bez większego znaczenia praktycznego w obecnej sytuacji, bądź jako moralną ideę regulatywną. Taka postawa była charakterystyczna

dla intelektualistów, zwanych później przez przeciwników „legalnymi marksistami"; od początku rozpowszechniali oni w Rosji idee podobne w wielu punktach do niemieckiego rewizjonizmu. W większości porzucili marksizm i stali się ideologami liberalizmu. Ruch socjaldemokratyczny natomiast wiązał sprawę walki o demokrację z perspektywami walki socjalistycznej pojętej jako zorganizowany ruch proletariatu.

Z perspektywy późniejszych sukcesów leninizmu wydawać się musi, że losy przedrewolucyjnego marksizmu w Rosji rozważać należy w całości przez odniesienie do jego Leninowskiej odmiany. W rzeczywistości ćwierćwiecze to obfitowało w mnóstwo dyskusji i wyprodukowało – zarówno w polityce, jak w filozofii i w doktrynie społecznej – różne warianty marksizmu, przy czym niektóre z nich, z teoretycznego punktu widzenia, wydawać się muszą bardziej interesujące aniżeli Leninowska doktryna. Z drugiej strony trudno powiedzieć, by perspektywa określona przez późniejsze wypadki i przez dzisiejszą naszą wiedzę o wynikach historycznych rosyjskiego marksizmu była „fałszywa". W opisie procesu historycznego nie jesteśmy w stanie naprawdę umieścić się „wewnątrz" opisywanych wydarzeń, to jest mówić o nich tak, jak gdyby ich następstwa były nam, w każdym momencie rozważanym, tak samo niewiadome, jak ich uczestnikom; do pewnego stopnia prawdą jest, że historia, którą piszemy, jest historią „zwycięzców", to jest, że doniosłość wydarzeń – również wydarzeń intelektualnych – możemy ocenić tylko ze względu na ich późniejsze skutki: tymczasem każdy opis historyczny jest z konieczności oparty na selekcji zdarzeń ze względu na ich doniosłość. Dlatego wolno nam traktować leninizm jako najważniejszy nurt XX-wiecznego marksizmu, mimo że często, gdy zestawiamy dzieła Lenina z dziełami jego przeciwników-marksistów, te ostatnie wydają się teoretycznie o wiele bogatsze.

Jedną z okoliczności, które ożywiły dyskusje ideologiczne i wpłynęły na krystalizację ruchu marksistowskiego w Rosji, był katastrofalny głód w Rosji w latach 1891-92. Dla narodnickich ekonomistów był on potwierdzeniem ich stanowiska i demonstrował niszczycielskie skutki kapitalizmu; marksiści kwestionowali tę analizę. Chodziło jednak nie tylko o ekonomiczną interpretację przyczyn zjawiska, ale o całość zagadnień społecznych, związanych z przyszłością Rosji. Marksistowskie lub marksizujące grupy samokształceniowe jęły pojawiać się w latach 90-tych, głównie wśród studentów. Wkrótce wyłonili się z nich działacze, którzy stworzyli podstawy socjaldemokracji rosyjskiej: Lenin, Struve, Potresow, Martow.

1. Lenin: wczesna publicystyka

Jeśli mierzyć wielkość postaci historycznych rozmiarami skutków, jakie wolno nam przypisać ich działalności, Lenina z pewnością uznać trzeba za największego człowieka obecnego stulecia. Rewolucja październikowa była, oczywiście, jak wszystkie rewolucje, rezultatem wielu przypadków i zbie-

gów okoliczności; w szczególności jej warunkiem była rewolucja lutowa i spowodowany przez nią rozkład machiny władzy rosyjskiego imperium. Wszelako nikt prawie (również Trocki) nie wątpił w to, że obecność i działalność Lenina – zarówno w uformowaniu partii bolszewickiej, jak w samym momencie rewolucji była niezbędnym warunkiem jej przeprowadzenia i sukcesu. Pewne jest też, że Lenin wpłynął w sposób rozstrzygający na kształt całkiem nowego tworu historycznego, jakim stało się państwo sowieckie.

Wykład niniejszy jest sprawozdaniem z dziejów doktryny marksistowskiej, nie zaś z dziejów ruchu socjalistycznego czy komunistycznego. W przypadku Lenina jednakowoż bardziej niż w jakimkolwiek innym wychodzi na jaw pewna sztuczność tego odróżnienia. Od początku swej działalności politycznej Lenin w sposób wyłączny i zadziwiająco konsekwentny był skoncentrowany na jednym zadaniu i o jednej sprawie tylko myślał. Sprawa rewolucji w Rosji absorbowała go bez reszty i cała jego twórczość teoretyczna jest jej podporządkowana. Lenin nigdy nie był teoretykiem w tym znaczeniu, by miał przy rozważaniu jakiejkolwiek kwestii kierować się ciekawością poznawczą i pragnieniem rozstrzygnięcia po prostu jakiegoś problemu. Wszystkie kwestie – włącznie z epistemologicznymi – były narzędziami przygotowania rewolucji i wszystkie odpowiedzi – aktami działania politycznego.

Rozwój intelektualny i polityczny Lenina aż do chwili uformowania przezeń założeń bolszewizmu jest przedmiotem pewnych kontrowersji. Na ogół jednak historycy (jeśli nie liczyć oficjalnych hagiografii sowieckich) zgadzają się co do tego, że był on w młodości pod silnym wpływem ideowym tradycji narodnickiej – mianowicie narodnictwa terrorystycznego, że był następnie – mniej więcej do roku 1899 – marksistą typu „okcydentalistycznego", jak Plechanow i że później dopiero, w latach 1899-1902, wypracował własny wariant marksizmu, w którym tradycja narodnicka częściowo powróciła do głosu.

Włodzimierz Iljicz Uljanow (pseudonimem pisarskim „Lenin" posługiwał się od końca 1901 roku) urodził się 22.4.1870 r. w Symbirsku (dziś Uljanowsk). Ojciec jego, Ilja Nikołajewicz Uljanow, był w tym momencie gubernialnym inspektorem szkół publicznych, a więc urzędnikiem wysokiej rangi w carskiej hierarchii i wysoko uposażonym. Dzieci wychowywane były w duchu religijnym, choć nie bigoteryjnym, ojciec zaś, wedle dostępnych wiadomości, był lojalnym i konserwatywnym funkcjonariuszem. Starszy brat Lenina, Aleksander Uljanow (ur. 1866) studiował na Uniwersytecie Petersburskim i uczestniczył w kółku spiskowym, które, przejęte tradycjami narodowolców i samo się podające za oddział terrorystyczny Narodnej Woli, szykowało zamach na ca[illegible]. Amatorska konspiracja została wykryta i w maju 1887 młody Uljanow zawisł na szubienicy. W tym czasie Lenin zdawał właśnie egzaminy maturalne. Było rzeczą naturalną, że męczeńska śmierć brata obudziła w nim nienawiść do władzy i zainteresowanie dla działalności rewolucyjnej. Jesienią tegoż roku zapisał się na uniwersytet w Kazaniu, skąd usunięto go po trzech miesiącach za udział w demonstracji, zorganizowanej przeciwko nowym zarządzeniom administracyjnym, ograniczającym autono-

mię uniwersytetów i swobodę studentów. Przeniósł się do posiadłości swej matki we wsi Kokuszkino i spędził czas dłuższy na lekturach. W tym czasie studiował między innymi pisma Czernyszewskiego, które zrobiły na nim ogromne wrażenie. Rodzina w 1888 roku przeniosła się ponownie do Kazania, lecz brat niedoszłego carobójcy nie otrzymał pozwolenia na powrót do studiów. Zarówno w czasie pierwszego, jak drugiego pobytu w Kazaniu Lenin związany był z miejscowymi kółkami, które usiłowały kontynuować tradycje konspiracji narodowolskiej. Miał podobne kontakty w Samarze, gdzie spędził następne trzy lata; dzięki staraniom matki pozwolono mu zdawać jako eksternowi egzaminy na wydziale prawa Uniwersytetu Petersburskiego. Lenin w ciągu roku zdał wszystkie egzaminy i pod koniec 1891 roku otrzymał dyplom. Przez następne kilkanaście miesięcy pracował w Samarze w kancelarii adwokackiej. W tym czasie, to jest na przełomie lat 80-tych i 90-tych, pod wpływem lektur Marksa i Plechanowa przekonał się do marksizmu jako doktryny, która nie tylko wyjaśnia mechanizmy gospodarki kapitalistycznej, ale jest też teorią rewolucji przygotowanej przez ekspansję kapitalizmu i rozwój świadomości klasowej proletariatu, nie zaś przez konspirację terrorystyczną.

We wrześniu 1893 roku Lenin przeniósł się do Petersburga i tam, w przemysłowej i intelektualnej stolicy Rosji, rozpoczął polityczny swój staż. W ciągu następnych dwóch lat zabłysnął w kółkach socjalistycznych jako wybitny znawca marksizmu i nawiązał znajomości z wieloma swymi późniejszymi współpracownikami i przeciwnikami – ze Struvem, Martowem, Krzyżanowskim, Potresowem. Tam również poznał Nadieżdę Krupską, która w 1898 roku miała zostać jego żoną i pomocnikiem we wszystkich przedsięwzięciach organizacyjnych i pisarskich. Martow (właściwe nazwisko Jurij Ossipowicz Cederbaum) pochodził z zamożnej żydowskiej rodziny. Urodzony był w Konstantynopolu (24.11.1873), wychowany w Odessie, rozpoczął studia na Uniwersytecie Petersburskim w 1891 roku, lecz usunięty został za udział w kółkach socjalistycznych. Aresztowany i więziony przez kilka miesięcy, przeniósł się następnie do Wilna. Stamtąd, po powrocie do Petersburga w 1895 roku, przywiózł doświadczenia pracy agitacyjnej wśród robotników, które pomogły grupkom socjalistycznych inteligentów nawiązać kontakty z rzeczywistym proletariatem. Chodziło o to, że socjaldemokraci, miast przychodzić do robotników z teoretycznymi wykładami, powinni zrazu skupić uwagę na bezpośrednio zrozumiałych konfliktach, związanych nade wszystko z przestrzeganiem przez fabrykantów ustawodawstwa fabrycznego; walka na tym polu rychło wzbudzi wśród robotników ducha solidarności i uświadomi im, że władza państwowa stoi po stronie wyzyskiwaczy, że więc poszczególne konflikty fabryczne są tylko fragmentami antagonizmu między klasą robotniczą a całym ustrojem. W tym duchu kółka socjaldemokratyczne rozpoczęły działalność wśród petersburskiego proletariatu.

Z lat 1893-95 pochodzą pierwsze teksty przez Lenina pisane i wymierzone głównie w ekonomiczne doktryny narodników. Działalność piśmienniczą rozpoczął omówieniem książki W.J. Postnikowa o gospodarce chłopskiej

Rosji południowej; pismo, do którego przesłał swój tekst, odrzuciło go jednak. Omawiana książka wykazywała postępy kapitalizmu w rolnictwie rosyjskim i rozwarstwienie majątkowe chłopstwa; z tej racji dodawała argumentów przeciw narodnickiej ideologii. Z tegoż roku pochodzi – także nie drukowany ówcześnie – referat Lenina o rynkach, przygotowany dla koła dyskusyjnego. Jest to również polemika z ekonomistami narodnickimi, mianowicie z twierdzeniem, iż kapitalizm nie jest w stanie wytworzyć sobie w Rosji rynku wewnętrznego, gdyż proletaryzując masy chłopskie i ograniczając tym samym ich konsumpcję, sam sobie podcina korzenie. Lenin wykazuje, że zubożenie i proletaryzacja ludności bynajmniej nie uniemożliwiają rozszerzania rynku; przeciwnie, proletaryzujący się chłopi zmuszeni są sprzedawać swoją siłę roboczą i stwarzają tym samym rynek zbytu; rozwijający się kapitalizm stwarza także sam sobie rynek na środki produkcji.

W 1894 roku napisał Lenin większą rozprawę przeciw całej filozofii społecznej narodnictwa, nade wszystko przeciw Michajłowskiemu i Kriwience. Rozprawa ta pod tytułem *Co to są przyjaciele ludu i jak oni wojują przeciwko socjaldemokratom?* została odbita na hektografie i rozpowszechniona w kółkach socjaldemokratycznych; jej środkowa część nie zachowała się. Lenin zwalcza tam „subiektywizm" i moralistyczny punkt widzenia charakterystyczny dla narodnickich pisarzy. Przeciwstawia mu marksizm jako doktrynę naukową, a więc deterministyczną; doktryna ta nie stawia w ogóle pytań o to, co być „powinno" i bada wszelkie procesy społeczne, w szczególności również zjawiska świadomości jako procesy „naturalne", wyznaczone stosunkami produkcyjnymi. „Marks rozpatruje rozwój społeczny jako proces przyrodniczy, podlegający prawom nie tylko niezależnym od woli, świadomości i zamiarów ludzi, lecz, przeciwnie, określający ich wolę, świadomość i zamiary... Skoro pierwiastek świadomości gra tak dalece podrzędną rolę w dziejach kultury, to rozumie się samo przez się, że krytyka, której przedmiotem jest ta właśnie kultura, mniej niż na czymkolwiek innym opierać się może na jakiejkolwiek formie lub jakim bądź wyniku świadomości" (*Dzieła*, t. I, str. 169-170). Nie ma przy tym żadnego konfliktu między determinizmem, który odrzuca „głupią bajeczkę o wolności woli", a możliwością oceny czynów ludzkich lub uznaniem roli jednostek w dziejach; cała historia składa się z czynów jednostek, a pytanie polega na tym, w jakich warunkach jednostkowe działania mogą być skuteczne. Co więcej, Lenin powiada: „Każdy wie, że socjalizm naukowy nigdy nie kreślił właściwie żadnych perspektyw przyszłości: ograniczał się do przeprowadzenia analizy współczesnego ustroju burżuazyjnego, badał tendencje rozwoju kapitalistycznej organizacji społecznej – i tyle" (*tamże*, str. 190).

W tej więc sprawie Lenin stoi na takim samym stanowisku, jak Plechanow i niemiecka ortodoksja: marksizm jest deterministyczną interpretacją dziejów i *przewiduje* na podstawie badania istniejącego społeczeństwa jego przyszły rozwój, którego wyniki przesądzone są niezależnie od życzeń czy ocen jednostek; tym samym potrafi odpowiedzieć na pytanie, jakie dążenia ludzkie są zgodne z „obiektywną" tendencją rozwoju, jakie zaś – skazane na to,

że pozostaną bezpłodnymi marzeniami. Podobnie jak inni ortodoksi Lenin nie odpowiada na pytania, uporczywie stawiane zarówno przez „subiektywistów", jak przez neokantystów: jeśli wiemy, które z naszych działań mają szanse powodzenia, to nie mamy jeszcze *racji* dla tych działań; skąd takie racje mogą pochodzić? Jeśli zaś posługujemy się pojęciem *postępu*, to wprowadzamy milcząco założenia wartościujące do naszej analizy, albowiem zakładamy, że proces społeczny, który obserwujemy, jest nie tylko konieczny, ale nadto godny poparcia; otóż to ostatnie nie może wynikać z żadnej opisowej analizy.

Lenin jednak pojęciem postępu się posługuje, nie wyjaśniając stosunku tego pojęcia do deterministycznej historiozofii. Zakłada, że kapitalizm jest „postępowy" w stosunku do samowładztwa rosyjskiego, a znaczy to jawnie coś więcej niż tylko, że zwycięstwo kapitalistycznej gospodarki jest nieuchronne. Jednakże – a jest to punkt zasadniczej doniosłości dla Lenina – kapitalizm w Rosji i związane z nim perspektywy demokratycznych przeobrażeń ustroju są „postępowe" nie same w sobie, lecz dlatego, że ułatwiają walkę klasy robotniczej o przyszłe obalenie kapitalizmu. Lenin kładzie nacisk na to, że marksiści powinni nazywać się socjaldemokratami i nigdy nie zapominać o ogromnym znaczeniu „demokratyzmu" i walki przeciw instytucjom pańszczyźnianym, przeciw absolutyzmowi i biurokracji carskiej, gdyż bez obalenia feudalnych porządków nie będą mogli walczyć skutecznie z burżuazją. „Toteż wspólna z radykalną demokracją walka przeciw absolutyzmowi oraz stanom i instytucjom reakcyjnym jest bezpośrednim obowiązkiem klasy robotniczej, obowiązkiem, który właśnie powinni jej wpajać socjaldemokraci, nie zapominając ani na chwilę, by wpajać jej równocześnie przekonanie, że walka przeciwko wszystkim tym instytucjom jest nieodzowna jedynie jako środek ułatwiający walkę z burżuazją, że urzeczywistnienie postulatów ogólnodemokratycznych jest dla robotnika niezbędne tylko jako utorowanie drogi do zwycięstwa nad głównym wrogiem mas pracujących – instytucją z istoty swej czysto demokratyczną – nad kapitałem..." (*tamże*, str. 312).

Ostrzeżenia te powtarza Lenin kilkakrotnie, a sens ich jest jasny: demokracja nie jest celem samym w sobie, wolność polityczna służyć będzie głównie burżuazji, jednakże klasa robotnicza jest w tej walce zainteresowana, gdyż wolność ułatwi jej walkę socjalistyczną. W stanowisku tym mieści się już zapowiedź rychłego zerwania między socjaldemokratami i „legalnymi marksistami", dla których wolności polityczne miały być nie tylko instrumentem walki o „następny etap" historyczny, ale wartością kulturalną samą w sobie. Lenin od początku włączał walkę przeciw absolutyzmowi w perspektywę przyszłego zwycięstwa socjalizmu i tylko w tej perspektywie sensowne były dla niego wszelkie poczynania antycarskie oraz sojusze z siłami demokratycznymi. Aby zmierzyć „postępowość" instytucji społecznych nie wystarcza porównywać między sobą formacje oparte na antagonizmie klasowym: wszelka „postępowość" odniesiona być musi do celu ostatecznego, to jest socjalizmu. W tym punkcie eschatologiczne stanowisko Lenina zgo-

dne jest całkiem z myślą Marksa. W ujęciu Lenina zakłada ono wszakże między innymi, że wszystkie instytucje demokratyczne, towarzyszące kapitalistycznej gospodarce, a więc swobody polityczne i kulturalne, nie są wartościami samocelowymi, ale sens ich jest całkowicie określony przez ich funkcję w ramach kapitalistycznych porządków.

Samą zaś sprawę zwycięstwa kapitalizmu w Rosji uważał Lenin w tych latach za przesądzoną, podobnie jak Plechanow. Narodnicy wikłają się, jego zdaniem, w sprzeczność wewnętrzną: chcieliby zniesienia w Rosji przeżytków feudalnych i zarazem zachowania tych instytucji społecznych, które mogą istnieć dzięki tym przeżytkom jedynie; chcieliby usunąć wszystkie skrępowania związane z resztkami pańszczyzny i poddaństwa, a zarazem powstrzymać nieuchronne skutki tego procesu w postaci wywłaszczania i klasowego rozwarstwienia chłopstwa. W tym sensie są więc reakcjonistami, że pragną zachować instytucje (związek chłopa z ziemią), które postęp skazuje na zagładę.

Podstawowe zadanie praktyczne, któremu Lenin poświęcić miał następne swoje lata, jest już w omawianej rozprawie sformułowane wyraźnie: zorganizowanie socjalistycznej partii robotniczej, dzięki której proletariat w walce z absolutyzmem nie będzie instrumentem burżuazji, lecz ukonstytuuje się jako ruch samodzielny, świadomy swego antagonizmu w stosunku nie do caratu jedynie, lecz do kapitału. Wyraźnie przy tym chodzi Leninowi o partię robotniczą, w której formowaniu inteligencja pełnić ma tylko rolę pomocniczą: „rola «inteligencji» sprowadza się do tego, by uczynić zbędnymi specjalnych przywódców z inteligencji" (*tamże*, str. 320). Proletariat ma nie tylko stworzyć ruch samodzielny, ale ma być przywódcą walki przeciw absolutyzmowi. Ostatni ten punkt jest tylko zaznaczony ogólnie; w późniejszych pismach miał się on stać kluczem Leninowskiej taktyki.

Tak więc, w latach 1893-94 Lenin pojawił się na petersburskiej scenie politycznej i intelektualnej jako marksista w klasycznym, to jest Plechanowowskim znaczeniu. Wszystkie najważniejsze elementy socjaldemokratycznego poglądu na świat są już w tych wczesnych pismach obecne: uznanie, że osią marksizmu jest teoria nieuchronności historycznej i że marksizm żadnych składników wartościujących nie zawiera; że sprawa kapitalistycznego rozwoju w Rosji zwyciężyła nieodwołalnie; że zadaniem socjaldemokratów jest pomóc robotnikom w zorganizowaniu samodzielnego ruchu politycznego, który na czele wszystkich żywiołów demokratycznych walczyć będzie przeciw absolutyzmowi, aby w ten sposób oczyścić pole dla przyszłego zwycięstwa nad kapitałem.

Rok 1895 jest szczególnie ważny zarówno w dziejach rosyjskiej myśli socjalistycznej, jak w biografii Lenina. Na ten rok przypada pierwsza podróż Lenina za granicę, jego aresztowanie, utworzenie organizacji socjaldemokratycznej w Petersburgu, pierwsze związki inteligencji socjaldemokratycznej z robotnikami oraz pierwszy konflikt Lenina ze Struvem, czyli z tym, co miało zostać nazwane później „legalnym marksizmem".

2. Struve i marksizm legalny

Termin „legalny marksizm" stosuje się dla oznaczenia działalności pisarskiej grupy filozofów i ekonomistów, którzy w latach 90-tych głosili w Rosji idee marksistowskie, lecz od początku prawie – a z biegiem czasu coraz silniej – podkreślali krytyczny swój stosunek do niektórych istotnych składników ortodoksji, zarówno w ekonomii politycznej, jak w doktrynie społecznej. Nikt z „legalnych marksistów" nie był właściwie ortodoksem w tym znaczeniu, co Plechanow lub Lenin i wszyscy po 1900 roku przeszli pod względem politycznym na stanowisko liberalne, a w filozofii zbliżyli się w większości do chrześcijaństwa. W latach 90-tych wszelako pisma ich dominowały w marksistowskiej publicystyce rosyjskiej. Główne tendencje legalnego marksizmu w odróżnieniu od ortodoksji można ująć w paru punktach: legalni marksiści, przyjmując założenia materializmu historycznego, uważali zarazem, że nie mają one logicznego związku z materializmem filozoficznym i że dają się pogodzić z filozofią spirytualistyczną, z pozytywizmem lub kantyzmem; traktowali też marksizm jako naukowe wyjaśnienie procesów historycznych, lecz – podobnie jak neokantyści – uważali, że założenia moralne nie są w tych wyjaśnieniach zawarte i muszą być ustanowione na innych podstawach; traktowali swobody polityczne i instytucje demokratyczne jako wartość samoistną i w ogólności interesowali się możliwościami reform politycznych i gospodarczych w ramach kapitalizmu nie tylko z punktu widzenia ich znaczenia dla walki o „cel ostateczny", ale także z punktu widzenia bezpośrednich interesów klasy robotniczej, chłopstwa, inteligencji i rozwoju kulturalnego; marksizm był dla nich bardziej teorią wyjaśniającą życie społeczne niż praktycznym instrumentem walki; innymi słowy, bardziej obchodziły ich poznawcze wartości doktryny aniżeli jej funkcja polityczna; krytykowali Marksowską teorię wartości, teorię malejącej stopy zysku i teorię koncentracji kapitału w rolnictwie. Pod pewnymi względami wyprzedzili rewizjonizm niemiecki, pod innymi – przejęli jego krytyki. Przyczynili się znacznie do upowszechnienia marksizmu wśród rosyjskiej inteligencji, lecz także do jego rozkładu. Uważani są za rosyjski odpowiednik rewizjonizmu, ale analogia ta jest tylko częściowa; legalni marksiści bowiem należeli pod koniec stulecia do głównych rzeczników walki ideowej o reformy liberalne; istnicli tak długo, póki socjalizm i liberalizm w Rosji nie oddzieliły się wyraźnie.

Najwybitniejszą postacią wśród legalnych marksistów był Piotr Bernhardowicz Struve (1870-1944). Obok niego zaliczani są do tej formacji Nikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew (1874-1948), Michał Iwanowicz Tugan-Baranowski (1865-1919), Siergiej Nikołajewicz Bułgakow (1871-1944) i Siemion Ludwigowicz Frank (1877-1944). Termin „legalny marksizm" stosowany był nade wszystko przez Lenina i innych ortodoksów w pejoratywnym sensie; jak wyjaśnia autor najbardziej wyczerpującej monografii o tym ruchu, R. Kindersley, termin ten nie tyle miał zwracać uwagę na fakt, iż pisarze wymienieni publikowali dzieła w legalnych wydawnictwach i pismach (bo czynił to również Lenin), ile raczej na „legalny" status samych osób, to jest na fakt, że żyli oni

legalnie, pod własnymi nazwiskami i na ogół nie uprawiali działalności podziemnej. Ale sposób, w jaki ortodoksi używali tego terminu, sugerował coś więcej, mianowicie uznanie legalnej działalności reformistycznej za jedyną drogę przemian społecznych w Rosji.

Struve był synem gubernatora guberni permskiej. Od 1889 roku studiował na Uniwersytecie Petersburskim, zrazu zoologię, następnie prawo. Był typowym przykładem intelektualisty, nie zaś działacza politycznego i nawrócił się na marksizm z pobudek teoretycznych raczej niż politycznych. W latach studenckich znany był w Petersburgu jako niepospolity erudyta i znawca zachodnich prądów w filozofii i socjologii. Marksizm pociągał go swoim naukowym, niesentymentalnym stosunkiem do zjawisk społecznych, rygorystycznym determinizmem i zdolnością do jasnego przedstawiania perspektyw społecznego rozwoju Rosji. Od młodości był przywiązany do idei liberalnych i – jak zauważa autor monograficznego dzieła o nim, R. Pipes – od początku właściwie traktował liberalizm jako cel sam w sobie, socjalizm zaś jako środek, odwrotnie aniżeli ortodoksi. Nastawienie jego było wybitnie „okcydentalistyczne"; myślał o przyszłości Rosji w kategoriach „europeizacji" i wierzyl, że klasa robotnicza będzie głównym sprawcą tego procesu. Byl główną postacią w kółku, które w latach 1890-91 zajmowało się studiami społecznymi i filozoficznymi. Struve wcześnie doznał na sobie wpływu literatury neokantowskiej, a wpływ ten pogłębił się w czasie rocznego pobytu na uniwersytecie w Grazu w 1891 r. Zaczął pisarską działalność – jak wszyscy marksiści tego pokolenia – od krytyki narodnictwa w kwestii chłopskiej i w kwestii perspektyw kapitalizmu w Rosji. W recenzjach i artykułach pisanych w latach 1892-93 wykazywał, że rozwarstwienie klasowe na wsi i rozwój gospodarki towarowej są nie tylko nieuchronne, ale także zbawienne dla kraju, że marzenia o utrzymaniu komuny wiejskiej i gospodarki naturalnej są ostatecznie przekreślone przez inwazję kapitalizmu. Jesienią 1894 r. książka Struvego *Krytyczne uwagi o kwestii rozwoju ekonomicznego Rosji* ukazała się w Petersburgu. Jest to dzieło w tym znaczeniu marksistowskie, że Struve przyznaje się w nim do materializmu historycznego i z tego punktu widzenia krytykuje „socjologię subiektywną"; w dalszym ciągu atakuje ekonomię narodnicką i bezpłodne usilowania zawrócenia biegu historii. Ale w kilku ważnych punktach książka anonsuje wyraźnie rewizjonistyczną przyszłość autora. Po pierwsze, Struve odrzuca teorię, powszechnie wśród marksistów przyjętą, wedle której państwo jest „niczym innym", jak narzędziem ucisku klasowego; państwo pełni również – i to we wszystkich ustrojach – liczne funkcje społecznie niezbędne i nie związane z żadnym szczególnym interesem klasowym; z tej racji będzie ono również nieodzowne w ustroju, który kapitalizm zastąpi. Po wtóre, Struve, co ważniejsze, opowiada się za socjalizmem ewolucyjnym, który wyloni się z gospodarki kapitalistycznej drogą ciągłych i stopniowych przemian; tym samym odrzuca także teorię nieuchronnego zubożenia klasy robotniczej. W równej mierze jak jest krytyką narodnickiej utopii, książka jest także peanem na cześć kapitalizmu – nie tylko z tej racji, że kapitalizm przygotuje swój własny upadek na rzecz wyższego ustroju, lecz i z tej, że jest olbrzymim postępem we wszystkich

dziedzinach: w wydajności pracy, w racjonalizacji gospodarki, w rozwoju swobód politycznych i kulturalnych, w socjalizacji życia. Książka kończy się zdaniem, które zrobiło karierę jako przedmiot narodnickich ataków: „przyznajmy się do naszego braku kultury i pójdźmy na naukę do kapitalizmu". Narodniccy krytycy uznali autora za gloryfikatora kapitalizmu i tym samym za ideologa burżuazji. Jednak Struve uważał się nie tylko za marksistę, ale także za socjaldemokratę i w ciągu kilku najbliższych lat obaj, on i Lenin, traktowali swoje spory jako rozbieżności wewnątrz ideologii socjaldemokratycznej. W tym znaczeniu prawdą jest, że nazwa „legalny marksizm", jeśli zakłada istnienie wyraźnie wyodrębnionego i świadomego swej odrębności ruchu, jest do pewnego stopnia projekcją wsteczną, dokonaną przez Lenina po zerwaniu ze Struvem. Z drugiej strony jednak ujęcie omawianej grupy autorów jako jednego prądu w ówczesnych polemikach nie jest bezpodstawne, gdyż ujawniają oni od początku pewne dążności wspólne, nawet jeśli przez parę lat różnice między rewolucjonistami a rewizjonistami były mniej istotne niż ich wspólnota w krytyce narodnictwa.

Jesienią 1895 roku Struve wyjechał do Szwajcarii, gdzie spotkał się z Plechanowem; spędził następnie parę miesięcy w Berlinie na studiach. W następnym roku organizacja socjaldemokratyczna zawiązana głównie z inicjatywy Martowa i Lenina i nazwana – już po aresztowaniu obu założycieli – Związkiem Walki o Wyzwolenie Klasy Robotniczej – wysłała go wraz Potresowem na londyński zjazd Międzynarodówki. Konktakty z fabianami w Anglii umocniły go w jego nadziejach na socjalizm, który wyłoni się drogą ewolucyjną z kapitalistycznego porządku. Na początku 1897 r. Struve wraz z Tugan-Baranowskim rozpoczął wydawanie pisma (uprzednio wydawanego przez liberalnych narodników) „Nowoje Słowo". Do chwili zamknięcia po niespełna rocznej egzystencji, pismo to było główną trybuną rosyjskiego marksizmu i ogłaszało artykuły wszystkich wybitniejszych działaczy ruchu, włącznie z Plechanowem, Leninem i Martowem. Tam między innymi miała miejsce dyskusja między Struvem i Bułgakowem wokół nowej książki Stammlera na temat materializmu historycznego. W dyskusji tej Struve próbuje pogodzić materializm historyczny z ideą wolności stosownie do kantowskiego odróżnienia świata empirycznego i noumenalnego, które to odróżnienie jednak w sposób niejasny nakłada się na odróżnienie rzeczywistości fizycznej i rzeczywistości psychologicznej. Struve zapewnia, że wszystkie ideały i w ogólności przeżycia wartościujące dają się objaśnić przyczynowo okolicznościami społecznymi; ponieważ jednak psychologicznie ujawniają się one ludziom jako niezależne od tych warunków i obdarzone własną realnością, tedy nie można owej rzeczywistości psychologicznej opisać całkiem w tym samym języku, w jakim opisuje się świat zjawisk, a wobec tego przyjąć należy jakiś, nieokreślony bliżej, zakres niezależności między warunkami historycznymi a ludzkimi ideałami. Rozumowanie jest niezdarne i nieprzekonujące, niemniej zdradza w umyśle Struvego napięcie między jego materializmem historycznym a chęcią uznania pewnych wartości za niehistoryczne i nierelatywne. Miał on rychło znieść to napięcie pozbywając się całkiem marksistowskiej doktryny.

W marcu 1898 roku kilka niezależnych wzajem grup socjaldemokratycznych wysłało swoich delegatów do Mińska na zgromadzenie, które miało być zjazdem założycielskim Rosyjskiej Robotniczej Partii Socjaldemokratycznej. Zjazd nie doprowadził wprawdzie do spodziewanej integracji socjaldemokracji rosyjskiej; prawie wszyscy, nieliczni zresztą, jego uczestnicy zostali aresztowani natychmiast po zakończeniu obrad. Oprócz nazwy partii (a także rozpoczęcia do dziś kontynuowanej numeracji kolejnych zjazdów partyjnych) pozostawił on jednak dokument w postaci manifestu, który Struve sporządził (choć sam na obradach nie był obecny). Manifest podkreślał, że najbliższym zadaniem klasy robotniczej jest zdobycie swobód politycznych, że wobec słabości i tchórzostwa burżuazji obalenie absolutyzmu przypada proletariatowi, że jednak proletariat będzie nadal walczył o własne klasowe cele przeciwko burżuazji i musi zachować odrębność klasową. Wszystko to było zgodne z Plechanowowskim ujęciem.

Jednakże napisanie programowego dokumentu powstającej socjaldemokracji było zarazem ostatnią czynnością Struvego jako socjaldemokraty. Książka i artykuły Bernsteina umocniły go w wątpliwościach co do słuszności rewolucyjnej doktryny marksistowskiej, chociaż pod względem filozoficznym uznał krytykę Bernsteina (całkiem słusznie) za lichą. Rychło jego własne krytyki miały lepiej uzasadnić podobne konkluzje. W artykule pod tytułem *Die Marxische Theorie de sozialen Entwicklung*, ogłoszonym w 1899 roku w piśmie „Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik" zaatakował sprzeczność, która zawiera się w samym pojęciu rewolucji socjalnej i uogólnił wszystkie swoje obiekcje przeciwko Marksowskiej teorii społeczeństwa, chociaż nadal odnosił się do tej teorii z rewerencją i nawet nie odmawiał sobie tytułu marksisty.

Zdaniem Struvego, Marks, głosząc swoją teorię pauperyzacji i degradacji klasy robotniczej, opierał się na dobrze sprawdzonych faktach; pomijając jednak okoliczność, że późniejszy rozwój kapitalizmu nie potwierdził bynajmniej tych obserwacji jako stałej tendencji kapitalizmu, Marks nie zauważył, że gdyby teoria jego była w tym punkcie słuszna, sprawa socjalizmu wyglądałaby beznadziejnie: nie można się wszakże spodziewać, że klasa skazana na nieustanną degradację umysłową i fizyczną będzie w stanie dokonać największej w dziejach rewolucji, która ma przynieść nie tylko zmiany ekonomiczne, lecz także rozkwit kultury i sztuki. W rzeczywistości nie ma żadnych podstaw, by utrzymywać, że antagonizmy społeczne, w szczególności sprzeczność między siłami wytwórczymi i stosunkami produkcyjnymi, musi się nieustannie zaostrzać. Przeciwnie, teoria zaostrzania się sprzeczności społecznych oraz globalnego krachu kapitalizmu jest sprzeczna z innymi założeniami materializmu historycznego. Nie można ujmować ekonomii i „nadbudowy" prawnej jako dwóch samodzielnych realności ontologicznych pozostających w tej globalnej postaci względem siebie w stosunku przyczyny do skutku czy choćby - jak chce Stammler – treści do formy. W obu ujęciach operujemy hipotezami, którym nie odpowiadają realne zjawiska. W rzeczywistości mamy do czynienia z nieustannym naciskiem faktów ekonomicznych na prawne oraz z procesem

ciągłej adaptacji. Marks sam zakłada, że proces socjalizacji dokonuje się nieprzerwanie w gospodarce kapitalistycznej, lecz bezzasadnie sądzi, że procesowi temu musi towarzyszyć bezustanny wzrost „kapitalistycznego" charakteru prawa, że więc dystans między oboma tymi, czysto intelektualnymi zresztą, bytami, musi się powiększać. W rzeczywistości jest odwrotnie: proces socjalistycznego rozwoju dochodzi do skutku w łonie społeczeństwa kapitalistycznego, zarówno w zjawiskach ekonomicznych, jak prawnych, a wzajemne ich niedostosowania – które są nieuchronne – usuwane są lub łagodzone stopniowo. „W rzeczywistym społeczeństwie nie ma ani antagonizmu absolutnego, ani absolutnej harmonii prawa i ekonomii, lecz stwierdza się nieustające kolizje i częściowe adaptacje". Jeżeli pojęcie „rewolucji socjalnej" znaczy cokolwiek, może ono oznaczać tylko powolny proces przemian społecznych, któremu w jakimś momencie może, lecz nie musi, towarzyszyć rewolucja polityczna; proces przemian socjalistycznych dokonuje się nie przez permanentny wzrost napięć, ale przez ich stopniowe usuwanie. Właśnie to ujęcie jest zgodne z materializmem historycznym, podczas gdy teoria gwałtownej rewolucji socjalnej teorii tej przeczy. Stałość przemian jest zresztą epistemologicznym warunkiem zrozumiałości samego pojęcia zmiany, podczas gdy globalna opozycja kapitalizmu i socjalizmu, przedzielonych nagłą przerwą, jest wręcz niepojęta. Co zaś do rewolucji politycznej, która miałaby ustanowić dyktaturę proletariatu, to dyktatura taka tym mniej jest prawdopodobna i tym mniej pożądana, im bardziej proletariat rośnie w siłę, nie zaś odwrotnie; albowiem wzrost siły i społecznego znaczenia klasy robotniczej oznacza właśnie wzrost socjalistycznych elementów ustroju.

Argumentacja ta, jak widać, jest powtórzeniem wywodów Bernsteina w swojej części empirycznej; zakłada, że reformy socjalne wewnątrz kapitalizmu są już efektywnym budownictwem socjalistycznych stosunków. Natomiast argumentacja „epistemologiczna" jest wyraźnie za włosy ciągnięta. Marks twierdził, że warunki socjalizmu przygotowywane są w kapitalistycznym systemie w sensie wzrostu kooperacji i koncentracji technologicznej procesu wytwórczego; przewidywał, że rewolucja polityczna, to jest przejęcie władzy przez zorganizowany proletariat, jest niezbędnym warunkiem przemiany stosunków ekonomicznych, zwłaszcza uspołecznienia środków produkcji. Jakkolwiek doktryna ta mogłaby być krytykowana, nie wydaje się, by zawierała jakąś niespójność natury logicznej. Praktycznie, podstawową treścią rewolucji socjalnej miał być akt wywłaszczenia przemocą kapitalistów, a trudno udowodnić, by akt ten miał być logicznie niemożliwy.

Związki Struvego z socjaldemokracją trwały jeszcze przez czas jakiś, lecz w 1901 roku zanikły całkiem w powodzi wzajemnych oskarżeń i intryg. Przez dłuższy czas, po powrocie Lenina i Martowa z zesłania, toczyły się zawiłe pertraktacje ze Struvem na temat współpracy piśmienniczej w zakładanych lub planowanych pismach, jasne jednak było, że rozziew między nimi jest nie do naprawienia. Struve krytykował po kolei różne istotne składniki socjaldemokratycznej ideologii i marksistowskiej filozofii, aby w końcu odrzucić je wszystkie. Już w 1899 roku podjął – za Böhm-Bawerkiem i rosyjskimi ekonomi-

stami – krytykę teorii wartości Marksa. Twierdził, że w swoim pojęciu wartości Marks usiłował połączyć dwa niejednorodne zjawiska: społeczny fakt wyzysku oraz ekonomiczny fakt wymiany. Jeśli, zgodnie z trzecim tomem *Kapitału*, przemysł wytwarza przeciętną stopę zysku, to znaczy to po prostu, że realności ekonomiczne nie odpowiadają pojęciu wartości określonej przez pracę, albowiem ostatecznie wartość konstytuuje się jako funkcja kosztów produkcji; wartość z pierwszego tomu *Kapitału* pozostaje tylko metafizyczną jednostką, z którą ekonomia polityczna nie ma co począć.

Krytyka filozoficzna dopełniła miary. Struve nigdy wprawdzie nie był wyznawcą materializmu dialektycznego w sensie Engelsa i Plechanowa; był raczej scjentystą i pozytywistą; niemniej jego ogólna orientacja deterministyczna i empirystyczna była w zgodzie z ogólnie wśród marksistów panującym sposobem myślenia. W 1900 roku napisał jednak długi wstęp do książki Bierdiajewa *Subiektywizm i indywidualizm w filozofii społecznej* (wyd. 1901), w którym wyraźnie odchodzi od pozytywizmu na rzecz transcendentalizmu kantowskiego z religijną podbudową. Skoro wartości są niewywodliwe z empirii, to, jeśli nie chcemy przyjąć skrajnego relatywizmu, musimy zgodzić się na to, że wartości są ugruntowane ontologicznie i nie pochodzą tylko z arbitralnych subiektywnych decyzji. Absolutny charakter wartości zakłada postulat rzeczywistości absolutnej i nieempirycznej: duszy substancjalnej wyposażonej w wolność oraz bytu najwyższego. Na tej podstawie można z kolei uznać absolutną wartość osobowości, która jest założeniem liberalnej filozofii społecznej. Liberalizm bowiem w ujęciu Struvego jest nade wszystko nominalistycznym spojrzeniem na świat; odrzuca on myśl, iżby jakieś nadosobowe byty kolektywne – społeczeństwo czy państwo – mogły sobie rościć prawo do krępowania niezbywalnych uprawnień jednostki, ograniczały jej wolność i prawo do nieograniczonego samodoskonalenia.

W końcu 1901 roku Struve opuścił Rosję i w następnym roku zamieszkał w Stuttgarcie, gdzie wydawał pismo „Oswobożdenie"; pismo to nie było organem żadnej partii politycznej, lecz związane było najściślej z organizującym się w Rosji ruchem liberalnym i miało na celu zwalczanie oraz demaskowanie samowładztwa. Od tej chwili późniejsza aktywność pisarska i polityczna Struvego o tyle tylko wiąże się z dziejami marksizmu, że był on przedmiotem nieustannych ataków ze strony socjaldemokracji.

Z pozostałych pisarzy zaliczanych do „legalnych marksistów" Bierdiajew najmniej miał z marksizmem wspólnego. Należał wprawdzie do kółek socjaldemokratycznych w latach studenckich i z tego powodu został aresztowany, po czym na trzy lata zesłany do Wołogdy, gdzie w tych samych okolicznościach znalazł się także Bogdanow i Łunaczarski. Jednak od chwili, gdy rozpoczął działalność pisarską, jego związki z marksizmem były znacznie odleglejsze niż w przypadku Struvego. W wymienionej już książce przyjmował założenia materializmu historycznego i ideę walki klasowej, lecz nakładał na nie takie ograniczenia, które w granicach najluźniej pojętego marksizmu już się nie mieściły. Sądził, że musi istnieć ontologiczny zasobnik niezmiennych wartości moralnych i logicznych i że wpływ okoliczności historycznych, w szcze-

gólności walk klasowych, tylko w tym sensie wyznacza reguły poznania i powinności, że w każdej fazie historycznej inne klasy są nośnikami tych reguł. Od początku zatem, przyjmując pozytywistyczną zasadę, wedle której powinność nie może być wyprowadzona z danych empirycznych, szukał innych źródeł dla ugruntowania absolutyzmu moralnego. Z byłych „legalnych marksistów" Bierdiajew zdobył największą sławę na Zachodzie, lecz stało się to – po jego banicji ze Związku Radzieckiego – za sprawą dzieł, w których krytykował komunizm i głosił rodzaj chrześcijańskiego egzystencjalizmu, opartego na wierze w absolutną wartość osobowości.

Tugan-Baranowski, Bułgakow i Frank znani byli w latach 90-tych głównie jako ekonomiści, przy czym pierwszy z nich był ekonomistą w najbardziej fachowym i technicznym sensie słowa. Ważnym przedmiotem ich rozpraw była kluczowa w Rosji kwestia rynków, a mianowicie pytanie, czy kapitalizm zdolny jest (czemu przeczyli narodnicy) wytworzyć dla siebie rynek wewnętrzny umożliwiający mu ekspansję. Chodziło więc w dalszym ciągu o możliwości rozwoju kapitalizmu w Rosji. Tugan-Baranowski wykazywał, że rozmiary spożycia nie decydują o żywotności i zdolnościach rozwojowych kapitalizmu, gdyż rynek środków wytwarzania rośnie szybciej niż rynek środków spożycia. Ponieważ w kapitalizmie produkcja i akumulacja są celami samymi w sobie, kapitalizm zdolny jest do stwarzania sobie własnych warunków reprodukcji rozszerzonej i nie jest bezwzględnie zależny od konsumpcji ludności. Powstawało wówczas pytanie, które postawiła Róża Luksemburg: skoro tak, to kapitalizm zdolny jest trwać nieograniczenie i nie ma żadnych ekonomicznych podstaw, by przewidywać jego upadek. Tugan-Baranowski opracował wprawdzie własną teorię kryzysów, uzupełniającą Marksowskie wywody, lecz w rzeczy samej nie przewidywał, aby kapitalizm miał upaść bądź skutkiem kryzysów, bądź w wyniku dysproporcji między produkcją a rynkiem. Pod tym względem zresztą nie różnił się od Lenina, który także nie przyjmował perspektywy nieuchronnego krachu kapitalizmu w rezultacie trudności zbytu.

Głównym punktem rewizjonizmu ekonomicznego w pismach legalnych marksistów była Marksowska teoria wartości. Krytyka tej teorii nie miała wprawdzie żadnych wyraźnych konsekwencji natury politycznej, lecz uderzała w miejsce, które ortodoksi uważali za kamień węgielny doktryny. Ponieważ wartość w sensie Marksa nie podlega mierzeniu i nie określa faktycznie warunków wymiany, ponieważ więc nie ma przejścia logicznego od wartości do ceny, wartość, twierdził Bułgakow, przyjąć można tylko jako kategorię społeczną, nieistotną w badaniu ruchu cen, lecz istotną w analizie globalnej kapitalizmu. Chciał więc, podobnie jak Sombart, bronić teorii wartości przez ograniczenie jej stosowalności. Również Frank, autor dzieła pod tytułem *Teoria wartości Marksa i jej sens* (St. Petersburg, 1900) kwestionował użyteczność tego pojęcia, jeśli miałoby ono – a taka jest intencja Marksa – być czymś innym aniżeli pojęcie wartości wymiennej, gdyby oznaczać miało zatem absolutną własność towarów, niezależną od ich obecności na rynku. Ostatecznie „legalni marksiści" bądź porzucili w ogóle kategorię wartości, uważając, że wartość jako coś różnego od ceny jest w ekonomii całkiem zbyteczna, bądź przyjęli

teorię użyteczności marginalnej, która uzależnia wartość od subiektywnie doświadczanych potrzeb nabywców, mianowicie od ceny, jaką nabywca godzi się zapłacić za ostatnią (marginalną) jednostkę danego towaru, jakiej jeszcze przypisuje pewną użyteczność.

Również w innych istotnych punktach ekonomia Marksa była przedmiotem krytyki legalnych marksistów. Tugan-Baranowski kwestionował Marksowską teorię malejącej stopy zysku jako sprzeczną z innymi założeniami doktryny (wartość kapitału stałego spada wraz ze wzrostem wydajności pracy, a więc stopa zysku może być stała mimo rosnącej wydajności pracy) i sprzeczną także z faktycznymi obserwacjami. Bułgakow – podobnie jak rewizjoniści niemieccy – krytykował teorię koncentracji w rolnictwie.

Mimo wszystkie te krytyki, marksizm rosyjski mógł uchodzić za jeden, choć zróżnicowany wewnętrznie, obóz ideowy, dopóki marksiści uważali, że walka z narodnictwem i teorią odrębnej, niekapitalistycznej drogi rozwojowej Rosji, jest naczelnym zadaniem socjaldemokracji. Pod koniec stulecia było jednak oczywiste, że narodnicka ekonomia straciła grunt pod nogami w tym przynajmniej znaczeniu, iż wezwania do powstrzymania kapitalizmu są tak czy owak bezskuteczne: sprawę obrony wspólnot wiejskich marksiści wszystkich odcieni uznali za bezprzedmiotową. Toteż na przełomie stulecia rozbieżności, które przedtem wydawać się mogły drugorzędne, urosły do rangi podstawowego konfliktu, w szczególności, że zbiegło się to z dwoma innymi zjawiskami: debatą wokół rewizjonizmu w Niemczech oraz narodzinami ruchu liberalnego w Rosji. Tym samym marksizm nie mógł się już określać po prostu przez antynarodnictwo. Sprawa stosunku socjaldemokracji do burżuazji, sprawa rewolucji i sprawa stosunku między polityczną i ekonomiczną walką klasy robotniczej wysunęły się na czoło debat. W latach 1898-1900 można mówić o istnieniu trzech nurtów w marksizmie rosyjskim: ortodoksja rewolucyjna, rewizjonizm (czyli „legalny marksizm") i „ekonomizm". Rychło jednak, „legalni marksiści" przestali uchodzić za rewizjonistów, przechodząc całkowicie do ruchu liberalnego. Bułgakow, Bierdiajew, Frank i Struve powrócili, w niejednakowy sposób, do chrześcijaństwa. Wszyscy czterej mieli odegrać jeszcze istotną rolę w umysłowej historii Rosji. Między innymi byli oni uczestnikami trzech kolejnych dzieł zbiorowych, z których dwa pierwsze – *Problemy idealizmu* (1902) oraz *Wiechy* (1909) należą do najważniejszych wydarzeń przedrewolucyjnych dziejów inteligencji rosyjskiej. Trzeci zbiór *Z głębokości*, wydany po rewolucji październikowej, lecz natychmiast skonfiskowany, był praktycznie nieznany przez pół wieku; jest to analiza rewolucyjnej apokalipsy jako kulturalnej i narodowej katastrofy.

Może się wydawać dziwne, że rewizjonizm, który w Rosji pojawił się wcześniej aniżeli zorganizowany ruch socjaldemokratyczny, nie utrzymał się długo przy życiu, w odróżnieniu od Niemiec, gdzie miał przeciwko sobie ideologię zinstytucjonalizowaną w partii. Jednakże rewizjonizm niemiecki był teoretyczną nadbudową wieloletniej skutecznej walki reformistycznej prowadzonej przez zorganizowany ruch robotniczy. W Rosji idea reformizmu miała za sobą nader nikłe racje w doświadczeniu politycznym, a idea globalnej i ostatecznej

rewolucji zakorzeniona była silnie w umysłach radykalnej inteligencji, bez przeciwwagi w innych doświadczeniach. Ponadto, o ile w Niemczech rewizjonizm działał od początku jako odłam ruchu socjaldemokratycznego obok liberałów, w Rosji pełnił on raczej przez czas jakiś funkcje liberalizmu, w którym z czasem miał się rozpłynąć, a marksizm, w umysłowości omawianych pisarzy, ukazywał się raczej jako narzędzie walki z narodnickim konserwatyzmem niż jako teoria „ostatecznej" rewolucji. Marksizm harmonizował dobrze z nastawieniem ludzi, którzy, przejąwszy się w młodości ideałami scjentyzmu, poszukiwali „naukowej" interpretacji społeczeństwa – w przeciwieństwie do moralistycznej publicystyki narodnickiej – i którzy ponadto znajdowali w tej doktrynie zapowiedź zwycięstwa kapitalizmu, a więc także zwycięstwa zasad demokratycznych i konstytucyjnych w Rosji. Marksizm mógł udowodnić, że absolutyzm rosyjski jest historycznie skazany na zagładę i to bodaj ważniejsze było dla „legalnych marksistów" aniżeli perspektywa socjalistyczna. Z czasem, gdy socjaldemokracja rosyjska wyraźnie ogłosiła, że wszelkie sojusze z liberalizmem mają dla niej sens wyłącznie taktyczny, stanowisko półmarksistowskie, półliberalne stało się nie do utrzymania.

Jeszcze jedną okoliczność należy zanotować w związku z dziejami rewizjonizmu rosyjskiego. Właśnie z tej racji, że marksizm rosyjski i socjaldemokratyczny ruch rosyjski pojawiły się bez żadnego związku z ruchem robotniczym i miały w pierwszej fazie czysto inteligencki charakter, marksizm w Rosji przybrał formę o wiele bardziej doktrynerską i fanatyczną aniżeli na Zachodzie, gdzie należało treść doktryny nieustannie konfrontować z realnościami ruchu robotniczego. W Rosji, gdzie „rewolucja" była słowem magicznym inteligencji od dziesięcioleci, gdzie były wszystkie powody, aby w żadną reformistyczną perspektywę nie wierzyć, nikły liczebnie ruch inteligentów-rewolucjonistów w naturalny sposób wytwarzał atmosferę skrajnego doktrynerstwa; ludzie ci wszakże stali się rewolucjonistami nie z racji swoich doświadczeń jako członkowie klas uciskanych, lecz z pobudek wyłącznie ideowych. Okoliczności te stwarzały atmosferę, w której kwestie teoretyczne debatowane były mniej w kategoriach prawdy i fałszu, a bardziej w kategoriach wierności i zdrady względem doktryny, zaś kwestie taktyczne odnoszone były nieuchronnie do „celu ostatecznego" jako jedynego kryterium oceny. Umysłowość dominująca w ruchu socjalistycznym rosyjskim bardziej przypominała konspirację narodnicką – mimo różnic ideologicznych – niż zachodnioeuropejskie partie socjalistyczne. Jest zjawiskiem charakterystycznym, że gdy tylko ruch robotniczy pojawił się w Rosji, powstał natychmiast – choć nie na długo – odpowiednik jednego z wariantów niemieckiego rewizjonizmu, mianowicie „ekonomizm" czyli, z grubsza mówiąc, trade-unionistyczna ideologia apolitycznej walki o poprawę losu robotników.

3. *Polemiki Lenina w latach 1895-1901*

Do 1899 roku uwagę Lenina pochłania nadal głównie walka z narodnictwem, lecz krytyka „legalnego marksizmu", a potem zwłaszcza krytyka

„ekonomizmu" pojawiają się już w jego pismach jako ważne tematy. W roku 1895 w zbiorowym dziele, wydanym staraniem Potresowa, ukazał się pierwszy jego drukowany artykuł pod tytułem „Treść ekonomiczna narodnictwa i jej krytyka w książce P. Struvego". Jest to rozbiór i po części krytyka *Uwag krytycznych*... Struvego, lecz krytyka, która nie jest jeszcze oskarżeniem o zdradę i antymarksizm, lecz niejako upomnieniem i zachętą do bardziej rygorystycznej ortodoksji. Oprócz napaści na narodników rozprawa ta zawiera nieco ogólnych uwag treści teoretycznej. Powtarza tam Lenin swoje wyjaśnienia odnoszące się do „postępowości" kapitalizmu („...marksiści uważają wielki kapitalizm za zjawisko postępowe, nie dlatego, rzecz prosta, że na miejsce «samodzielności» [sc. chłopstwa – L. K.] stawia zależność, lecz dlatego, że stwarza on warunki do zniesienia zależności") (*tamże*, str. 409). Krytykuje Struvego, który przeciwstawia reformy – idei „załamania" kapitalizmu, albowiem, powiada, celem reform jest właśnie doprowadzić do upadku kapitalizmu. Krytykuje go nade wszystko jako „obiektywistę". Zgadza się Lenin wprawdzie z cytowanym przez Struvego Sombartem, wedle którego „w samym marksizmie od początku do końca nie ma ani krzty etyki", albowiem, jak dodaje, „pod względem teoretycznym – etyczny punkt widzenia" podporządkowuje on „zasadzie przyczynowości"; pod względem praktycznym – sprowadza ją do „walki klas" (*tamże*, str. 456). Zgadza się również na to, że naukowy socjalizm odrzuca wszelką w ogóle filozofię („Z punktu widzenia Marksa i Engelsa filozofia nie ma żadnego prawa do odrębnego, samodzielnego istnienia i materiał jej dzieli się między różne gałęzie nauki pozytywnej", *tamże*, str. 453). Słowem – rozumie „naukowość" marksizmu tak samo, jak Plechanow i większość niemieckich ortodoksów: marksizm jest niewartościującą i niefilozoficzną teorią zjawisk społecznych. Do tego punktu jest ze Struvem w zgodzie. Jednakże ujęcie takie może nasuwać sugestię, że marksizm ogranicza się do opisu konieczności dziejowych i że wobec tego nie zawiera sam przez się żadnych wskazówek praktycznych (oprócz, rzecz jasna, natury technicznej, tj. wskazówek co do skuteczności pewnych działań). To właśnie stanowiło kłopotliwy punkt marksizmu dla tych, którzy widzieli potrzebę uzupełnienia doktryny opisowej – etyką normatywną pochodzącą skądinąd, nade wszystko od Kanta. Struve w tym czasie nie wysuwał jeszcze tej sprawy ograniczając się do stwierdzenia „obiektywnego", to jest opisowego charakteru doktryny. Lecz to wydawało się Leninowi nie do przyjęcia. Obiektywistą jest jego zdaniem, ten, kto mówi tylko o koniecznościach, jakie niesie ze sobą dana formacja społeczna; ograniczając się do takich stwierdzeń, ryzykuje on, iż stanie się apologetą tych konieczności jako konieczności właśnie. Natomiast materialista nie ogranicza się w ten sposób, lecz tłumaczy ponadto, jakie siły klasowe w tych koniecznościach są uwikłane. „Z drugiej zaś strony materializm zawiera w sobie, że tak powiem, partyjność, zobowiązując do tego, aby przy wszelkiej ocenie wydarzeń stawać wprost i otwarcie na stanowisku określonej grupy społecznej" (*tamże*, str. 434).

Z punktu widzenia teoretycznego wyjaśnienie to jest niezręczne i nieprzejrzyste; jasne jest bowiem, że gdy analizuje się „konieczności historyczne" z

uwzględnieniem klasowego układu społeczeństwa, to nie wykracza się wcale poza czysto „obiektywny" opis i nie wiadomo, w jaki sposób materializm jako taki miałby do czegokolwiek zobowiązywać lub w samej treści swej zawierać jakiekolwiek zaangażowanie. Mimo to widoczne jest, że Lenin chce uniknąć dylematu neokantystów: albo marksizm opisuje proces społeczny bez żadnych wskazówek co do tego, w jaki sposób jednostki ludzkie miałyby się same do tego procesu ustosunkować, albo musi być uzupełniony ideami normatywnymi. Lenin, choć nie potrafił myśli swojej wyrazić w sposób jasny, usiłował ukazać tę istotną cechę marksizmu, którą Lukács dopiero miał wyjaśnić: marksizm usuwa w ogóle dychotomię „faktów" i „wartości", albowiem jest on samowiedzą klasy robotniczej, która chwyta sens procesu społecznego w samym akcie rewolucyjnego przeobrażania świata, a więc w tym historycznie uprzywilejowanym przypadku rozumienie historii i jej tworzenie pojawiają się jako jeden i ten sam akt. Lenin konsekwentnie odmawiał przyjęcia do wiadomości neokantowskich krytyk, lecz nie był w stanie rozważyć istotnego sensu sporu, stąd zadowalał się tego rodzaju sumarycznymi oświadczeniami. Pojmował wszelako niejasno, że charakterystyczną cechą marksizmu jest właśnie, iż nie ma on być czysto opisową teorią ani czysto normatywnym wezwaniem, ani kombinacją sądów opisowych i normatywnych, ale właśnie zjawiskiem, które jest rozumieniem i ruchem jednocześnie, jest samowiedzą proletariatu w jego akcie walki, a stąd wiedza o świecie występuje jako aspekt przemiany świata, czyli teoria i jej praktyczne zastosowanie nie artykułują się jako dwa oddzielne zjawiska.

W 1895 roku Lenin udał się po raz pierwszy za granicę i odwiedził w Genewie starych pionierów rosyjskiego marksizmu – Plechanowa i Akselroda. Spotkanie wypadło pomyślnie, jakkolwiek emigranci musieli dołożyć starań, by przekonać Lenina o konieczności sojuszu z liberalną burżuazją. Wkrótce po powrocie Lenin został aresztowany (represje policyjne wzmogły się w związku z falą strajków w Petersburgu, w których socjaldemokratyczne grupy były bardzo aktywne). Po niespełna półtorarocznym pobycie w więzieniu, kiedy to nadal pisał ulotki i broszury, skazano go na trzy lata zesłania na Syberii. Lenin spędził ten czas w wiosce Szuszenkoje w południowej Syberii, intensywnie pracując i pisząc. W więzieniu sporządził projekt programu partii socjaldemokratycznej, wzywający do walki o swobody demokratyczne i ustawodawstwo socjalne; projekt ten nie zawiera jeszcze perspektywy zdobycia władzy państwowej przez klasę robotniczą, lecz tylko uzyskanie wpływu na ustawodawstwo; partia, wedle tego programu, ma „pomagać" klasie robotniczej w rozwijaniu świadomości klasowej i wytyczać cele walki; ma również wpajać robotnikom przekonanie, że chociaż winni oni popierać burżuazję w walce o swobody polityczne, to jednak sojusz taki jest tylko chwilowy. Latem 1897 r. ukazał się w piśmie „Nowoje Słowo" nowy atak Lenina na narodników (*Przyczynek do charakterystyki romantyzmu ekonomicznego*), w którym autor analizował doktrynę Sismondiego i wykazywał jej podobieństwa do narodnickiej publicystyki. Sismondi jest rzecznikiem drobnych wytwórców, którym ekspansja kapitalizmu zagraża; potrafi odsłaniać niszczycielskie skutki kapitalistycznej akumulacji, lecz nie potrafi przeciwstawić im nic więcej, prócz romantycz-

nej, sentymentalnej nostalgii za przedkapitalistycznym porządkiem. Mimo swej antykapitalistycznej zajadłości jest przeto – podobnie jak narodnicy rosyjscy – reakcjonistą, gdyż, miast widzieć rozwiązanie sprzeczności kapitalizmu w samym jego rozwoju, marzy o cofnięciu się wstecz. Lenin wraca raz jeszcze do sprawy rynku wewnętrznego, antycypując niejako problemy, które miała potem podnieść Róża Luksemburg. Nie jest prawdą, by kapitalizm nie potrafił zrealizować wartości dodatkowej wskutek ruiny drobnych posiadaczy i postępującego za tym kurczenia się rynku; spożycie produkcyjne stwarza rozległe pole ekspansji dla produkcji kapitalistycznej.

Na zesłaniu również napisał Lenin broszurę pod tytułem *Zadania socjaldemokratów rosyjskich*, wydaną w 1898 roku w Genewie. Mamy tam rozwinięcie problemu „sojuszów", jakie partia musi zawierać z innymi siłami społecznymi i wyraźne określenie generalnej strategii. Socjaldemokracja ma mianowicie popierać wszystkie rewindykacje przeciw absolutyzmowi, demaskować wszystkie formy ucisku, jakiekolwiek grupy społeczne byłyby nim dotknięte. Popierać zatem powinna protesty związane z uciskiem narodowym, religijnym, stanowym i społecznym: powinna popierać burżuazję przeciw „reakcyjnym zakusom drobnej burżuazji" i popierać demokratyczne żądania drobnej burżuazji przeciw biurokracji carskiej. Partia jednak rozumie to „popieranie" nie w ten sposób, iżby sama miała być rzecznikiem interesów, które popiera. Popiera opór prześladowanych sekciarzy, nie mając wszakże nic wspólnego z ich religijnymi aspiracjami. Popieranie znaczy dokładnie: wykorzystywanie. Ponieważ socjaldemokracja jest, zdaniem Lenina, jedyną siłą, która walczy z absolutyzmem konsekwentnie i bez żadnych zastrzeżeń, podczas gdy wszystkie inne są chwiejne bądź połowiczne w swych dążeniach, partia może i powinna stać się ośrodkiem skupiającym całą energię społeczną, która absolutyzm rozsadza, lecz mieć przy tym na uwadze wyłącznie interesy proletariatu jako klasy wyróżnionej. „...socjaldemokraci udzielają tego poparcia, by przyśpieszyć porażkę wspólnego wroga, ale niczego się nie spodziewają dla siebie od tych chwilowych sprzymierzeńców i nic im nie ustępują" (*Zadania socjaldemokratów rosyjskich*). „...przecież popieranie demokratycznych żądań drobnej burżuazji wcale nie oznacza popierania drobnej burżuazji: przeciwnie, właśnie ów rozwój, do którego utoruje Rosji drogę wolność polityczna, będzie prowadził ze szczególną siłą do zagłady drobnej gospodarki pod ciosami kapitału" (*Projekt programu naszej partii*, 1899). W liście do Potresowa z 26.1.1899 r., pisanym z zesłania, Lenin powiada: „uwolnić wszelakie *fortschrittliche Strömungen* od rupieci narodnictwa i agrariuszostwa i wykorzystać je wszystkie w takiej oczyszczonej postaci. Moim zdaniem «wykorzystać» – to wyrażenie o wiele ściślejsze i odpowiedniejsze niż *Unterstützung* i *Bundesgenossenschaft*. To ostatnie wskazuje na równouprawnienie owych *Bundesgenossen*, podczas gdy powinni oni (co do tego zgadzam się z wami najzupełniej) wlec się z tyłu, niekiedy nawet «z zębów zgrzytaniem»; do równouprawnienia nie dorośli absolutnie i nigdy nie dorosną przy ich tchórzliwości, rozdrobnieniu itd." (*Dzieła*, t. 34, str. 13).

Jest tedy jasne, że dla Lenina od samego początku wszelki sojusz polityczny oznacza wyłącznie wykorzystanie innej siły społecznej dla celów socjaldemokracji. Socjaldemokracja powinna gromadzić wokół siebie wszelkiego rodzaju siły, które mogą przyczynić się do rozkładu istniejącego ustroju, w pełni świadomości, że rozkład ten obróci się w końcu przeciwko „sojusznikom". Z tego punktu widzenia stosunek Lenina – a następnie całego ruchu leninowskiego – jest taki sam, czy chodzi o burżuazję walczącą z absolutyzmem, czy o chłopstwo walczące z obszarnikami, czy o sekty aspirujące do wolności religijnej, czy o narodowości uciskane przez wielkorosyjski imperializm, czy wreszcie o same instytucje demokratyczne. O „wykorzystaniu" nie ma mowy, oczywiście, jeśli chodzi o klasę robotniczą, jako że wszystkie te reguły strategiczne pomyślane są jako narzędzia służące tej klasie w osiągnięciu „celu ostatecznego", ona zaś sama pomyślana jest jako podmiot walki. Lecz rychło okazać się miało, że, jeśli chodzi o podstawy strategii socjaldemokratycznej, również klasa robotnicza, wedle Leninowskich założeń, miała być włączona raczej w ogólny zestaw „wykorzystywanych" instrumentów, aniżeli być podmiotem, który te narzędzia stosuje.

Na zesłaniu napisał również Lenin jedyną swoją książkę naukową *Rozwój kapitalizmu w Rosji* (wyd. 1899). Jest to jego antynarodnickie *opus magnum*, pełne danych statystycznych, zawierające szczegółową analizę tendencji rozwojowych w rolnictwie i przemyśle rosyjskim. Wykazuje ono, że rolnictwo rosyjskie żyje w warunkach gospodarki towarowej i ukazuje wszystkie cechy kapitalistycznych przemian: rozwarstwienie klasowe, proletaryzację znacznych mas chłopów, konkurencję. Przedstawia procesy koncentracji w przemyśle oraz tworzenie się jednego, ogólnego rynku, który znosi średniowieczne formy produkcji i wymiany.

O ile jednak polemiki z narodnictwem odgrywały w życiu umysłowym Rosji coraz mniejszą rolę, o tyle pojawiały się wśród socjaldemokratów nieortodoksalne nowinki, które budziły coraz większy niepokój w umyśle Lenina. We wściekłość, jak pisze, wprawiła go rozprawa Bułgakowa, podważająca analizę kwestii agrarnej, ogłoszoną właśnie przez Kautsky'ego. Z niepokojem obserwował wzrost popularności Bernsteina oraz przenikanie do Rosji neokantyzmu, którego rzecznikami, częściowo przynajmniej, okazali się Struve i Bułgakow. Jął nawet, jak pisze w liście do Potresowa z 27.6.1899 r., uczyć się filozofii: czytał Holbacha i Helwecjusza, a zamierzał także zabrać się do Kanta. Lecz czysto filozoficznym sporom nie przypisywał jeszcze takiego znaczenia, jak później. Natomiast obok rewizjonizmu teoretycznego pojawił się wśród młodych socjaldemokratów rosyjskich tak zwany „ekonomizm", na którego pierwsze objawy zareagował Lenin z nadzwyczajną gwałtownością, jako że godził on w same podstawy ruchu socjaldemokratycznego, jakim chciał go widzieć. Gdy dotarł do niego dokument, sporządzony przez J. D. Kuskową i S. N. Prokopowicza, wykładający program „młodych" socjaldemokratów (dokument ten znany jest pod nazwą „credo"), Lenin latem 1899 r. napisał ostry protest, który następnie podpisało szesnastu innych zesłańców. Protest ten ogłoszony został w następnym roku w Genewie przez tamtejszą organizację socjaldemokratyczną.

„Credo" ekonomistów kwestionowało sensowność istnienia samodzielnej politycznej partii robotniczej w Rosji, uważając, że projekt taki jest sztucznym przeniesieniem zachodnich doświadczeń w całkiem inne warunki. Ruch robotniczy, zdaniem autorów, idzie zawsze po linii najmniejszego oporu; na zachodzie walka polityczna była o wiele łatwiejszą formą aktywności proletariatu aniżeli walka ekonomiczna. W Rosji jest odwrotnie. Marksiści rosyjscy powinni skoncentrować swe wysiłki na pomaganiu robotnikom w ich walce ekonomicznej oraz brać udział w aktywności liberalno-opozycyjnej, kierowanej – jak należało się domyślać – przez niesocjalistyczne siły demokratyczne. Lenin uznał, że ekonomiści proponują socjaldemokracji samobójstwo i wyłożył przyjęte zresztą powszechnie przez ortodoksów zasady: ruch robotniczy powinien stawiać sobie cele polityczne i w tym celu dysponować samodzielną partią; powinien organizować całość opozycyjnych żywiołów nie tracąc nigdy samodzielności i nie ryzykując, że stanie się narzędziem partii burżuazyjnych.

„Ekonomizm" rosyjski był w rzeczy samej niejako restytucją programu narodnictwa „klasycznego" (niepolitycznego, nieterrorystycznego) w stosunku do klasy robotniczej: należy dostosować działalność inteligenckich liderów do bezpośrednio widocznych i łatwo zrozumiałych, to jest ekonomicznych aspiracji klasy robotniczej, pozostawiając liberałom walkę o swobody polityczne i uczestnicząc w tej walce tylko w charakterze pomocniczym. „Ekonomizm" nie był wprawdzie „rewizjonizmem" w tym znaczeniu, w jakim stosuje się to słowo w odniesieniu do Bernsteina i jego zwolenników (ci bowiem nie zamierzali bynajmniej wzywać robotników do poniechania walki politycznej i parlamentarnej), lecz odpowiadał tej tendencji trade-unionistycznej, która w niemieckiej socjaldemokracji była silna i przez czas dłuższy pozostawała w przymierzu z rewizjonistami-teoretykami.

Niepokój Lenina w obliczu tej nowej dewiacji był dobrze uzasadniony, gdyż w rzeczy samej dominować ona miała przez około dwóch lat w rosyjskiej socjaldemokracji i zdobyła sobie większość wśród emigracji, gdzie też na tym tle doszło do rozłamu. Po 1900 roku „ekonomiści" znacznie stracili na sile, lecz znaczenie tej tendencji polegało między innymi na tym, że to przeciwko niej głównie miał Lenin napisać swoje dzieło *Co robić?*, które położyło fundamenty ideologiczne pod bolszewizm, czyli leninizm we właściwym słowa znaczeniu.

Na początku 1900 roku Lenin został zwolniony z zesłania i w lipcu tegoż roku opuścił legalnie Rosję, aby rozpocząć na emigracji organizowanie socjaldemokratycznego ruchu rosyjskiego; pierwszym warunkiem takiego ruchu, jak twierdził od dawna, jest stworzenie ogólnorosyjskiego pisma socjaldemokratycznego, które stanie się łącznikiem rozproszonych sił i pozwoli zbudować prawdziwą partię. Pismo takie, oczywiście, mogło być drukowane tylko za granicą i następnie przemycane do kraju. „Iskra" Leninowska miała to zadanie spełnić.

Zakładanie pisma obfitowało w spory, których detalicznie wykładać tu nie warto. Spotkanie z Plechanowem wypadło fatalnie. Lenin w notatce, pośmiertnie ogłoszonej, z pierwszej rozmowy z genewskimi weteranami, gorzko

wspomina arogancję Plechanowa, do którego wszakże odnosił się z uwielbieniem i respektem. Było widoczne, że stary działacz był zazdrosny o swój autorytet w socjaldemokracji rosyjskiej i wyładował na Leninie swoją pychę i nietolerancję. Doświadczenie jednak nie przeszło bez śladu, jak Lenin sam notuje: „Tak oto zakochana młodość otrzymuje gorzką nauczkę od przedmiotu swej miłości: trzeba odnosić się do wszystkich ludzi «bez sentymentów», trzeba trzymać w zanadrzu kamień" (*Dzieła*, t. 4, str. 361).

Mimo niesnasek, „Iskra", skupiająca całą śmietankę intelektualną rosyjskich marksistów (Lenin, Plechanow, Martow, Akselrod, Potresow, Zasulicz) zaczęła się ukazywać od grudnia 1900 roku, drukowana kolejno w Lipsku, Monachium, Londynie i Genewie.

Lata 1901-1903 rozpocząć miały nowy etap rozwoju rosyjskiego marksizmu i rosyjskiej socjaldemokracji. W tym czasie położone zostały podwaliny pod nowy Leninowski wariant marksizmu, którego nowość i odmienność wychodziły na jaw stopniowo i nie od razu były widoczne. Do tego czasu Lenin, w swoich ideologicznych wypowiedziach, nie różnił się niczym od zachodnich ortodoksów marksizmu i Plechanowa, poza silnym akcentowaniem niektórych składników marksizmu; nade wszystko podkreślał przy każdej okazji, że tylko ostateczny cel – zdobycie władzy politycznej przez proletariat – nadaje sens wszystkim bieżącym poczynaniom i że socjaldemokracja może zawierać wszelkie sojusze i popierać wszelkie sprawy, jeśli celowi ostatecznemu może się przez to przysłużyć. Inne ruchy i inne klasy społeczne, jednostki ludzkie i ideologie – wszystko jest na służbie „ostatniej rewolucji".

Rozdział XVI

POWSTANIE LENINIZMU

1. Spór o leninizm

Kwestia swoistości leninizmu jako szczególnego wariantu marksistowskiej doktryny i taktyki jest od dawna przedmiotem sporów. Chodziło w szczególności w tych dyskusjach o to, czy leninizm jest ideologią rewizjonistyczną w stosunku do marksistowskiej tradycji, czy też, przeciwnie, doskonałym zastosowaniem generalnych założeń marksizmu do nowej sytuacji politycznej. Sens polityczny tych kontrowersji jest jasny. Ortodoksja stalinowska, obowiązująca do tej pory w tym punkcie w ruchu komunistycznym, stoi, rzecz jasna, na tym drugim stanowisku. Stalin podkreślał, że Lenin do doktryny odziedziczonej niczego nie dodał ani z niej niczego nie ujął, lecz bezbłędnie zastosował jej założenia, przy czym – co szczególnie ważne – zastosował je nie tylko do swoiście rosyjskich warunków, ale do całości zmienionej sytuacji światowej. Innymi słowy, leninizm, wedle tego rozumienia, nie jest specyficznie rosyjskim, czy też do warunków rosyjskich tylko ograniczonym „zastosowaniem" marksizmu, ale jest strategią i taktyką ruchu robotniczego o ważności uniwersalnej dla „nowego etapu" rozwoju społecznego, mianowicie dla epoki imperializmu i rewolucji proletariackich. Część bolszewików widziała swoiste cechy leninizmu raczej w jego roli jako narzędzia rewolucji rosyjskiej, natomiast marksiści nieleninowcy starali się wykazywać, że Lenin w wielu istotnych punktach doktrynie Marksa się sprzeniewierzył.

Kwestia ta, w tej postaci ideologicznej sformułowana, jest praktycznie nierozstrzygalna, podobnie jak wszystkie podobne pytania powstające nieuchronnie w ewolucji wszystkich ruchów politycznych lub sekt religijnych o silnie wbudowanej potrzebie dochowania wierności swoim źródłom. Jest bowiem zjawiskiem normalnym i nieuniknionym, że pokolenia przychodzące po pierwszych prorokach ruchu stają przed pytaniami i praktycznymi decyzjami, które nie są wyraźnie przez kanon zastany przesądzone, starają się przeto tak ów kanon pierwotny interpretować, aby mógł on owe decyzje usprawiedliwić. Z tego punktu widzenia historia marksizmu nie różni się od historii chrześcijaństwa. Powstają stąd z reguły różnego rodzaju kompromisy między wymogami praktycznymi a doktryną; nowe linie podziału i nowe formacje polityczne,

wzajem skłócone, krystalizują się pod naciskiem różnych okoliczności doraźnych, każda z nich jednak potrafi wyszukać w tradycji – która wszakże nigdy nie jest doskonale spójna i jednolita – odpowiednie poparcie. Bernstein, istotnie, był rewizjonistą w tym znaczeniu, iż jawnie odrzucał pewne składniki marksistowskiej filozofii społecznej i bynajmniej nie zależało mu na tym, aby być niezłomnym strażnikiem dziedzictwa teoretycznego Marksa we wszystkich punktach. Lenin zaś dążył do tego, by wszystkie swoje poczynania i wywody teoretyczne przedstawiać jako jedynie możliwe czy jedynie poprawne zastosowanie istniejącej już ideologii. Mimo to Lenin nie był doktrynerem w tym sensie, iżby miał kiedykolwiek poświęcać praktyczną skuteczność ruchu, któremu przewodził, na rzecz wierności słowom Marksa. Przeciwnie, cechował go wybitny zmysł praktyczny i zdolność podporządkowywania wszystkich absolutnie kwestii – taktyki czy teorii – jednemu zadaniu: rewolucji rosyjskiej i światowej. Wszystkie sprawy ogólnoteoretyczne były, jego zdaniem, już rozstrzygnięte przez marksistowską teorię i należało tylko umiejętnie wyciągnąć z tych rozwiązań wnioski najstosowniejsze dla danej sytuacji. Uważał się przy tym nie tylko za wiernego wykonawcę marksistowskiego testamentu; sądził, że dochowuje wierności tym zasadom praktycznym i taktycznym, jakie przyjęła europejska socjaldemokracja wcześniej i jakie wcieliły się w szczególności w partii niemieckiej. Do chwili wojny niemiecka socjaldemokracja była dlań wzorem, a Kautsky – najpoważniejszym żyjącym autorytetem w kwestiach teoretycznych; powoływał się na Kautsky'ego nie tylko w sprawach teoretycznych, ale nawet w taktycznych kwestiach rosyjskich, które skądinąd znał sam o wiele lepiej (np. w kwestii bojkotu drugiej Dumy). Pisał w 1905 roku (w broszurze *Dwie taktyki socjal-demokracji w rewolucji demokratycznej*). „Gdzie i kiedy rościłem sobie prentesje do tworzenia jakiegokolwiek odrębnego kierunku w międzynarodowej socjaldemokracji, *nie identycznego* [podkr. Lenina – Ł. K.] z kierunkiem Bebla i Kautsky'ego? Gdzie i kiedy ujawniały się rozbieżności między mną z jednej strony a Beblem i Kautskym z drugiej – rozbieżności choć w najmniejszym stopniu zbliżone pod względem swej wagi do różnicy zdań między Beblem a Kautskym, na przykład we Wrocławiu, w kwestii agrarnej?" (*Dzieła*, t. 9, str. 52).

Kwestia „rewizjonizmu" Lenina nie może być zdecydowana po prostu przez zestawianie jego tekstów z dziełami Marksa ani przez poszukiwanie odpowiedzi na nierozstrzygalne pytanie „co by Marks uczynił lub powiedział w obliczu takiej czy innej sytuacji?". Jest oczywiste, że teoria Marksa w wielu miejscach pozostawiała zarówno dwuznaczności, jak niedopowiedzenia i że mogła być „zastosowana" na różne i niezgodne sposoby bez wyraźnego naruszania jej założeń. Mimo to sprawa ciągłości między leninizmem a marksizmem nie jest całkiem bez znaczenia. Najstosowniej wszelako rozważać ją nie w kategoriach „wierności", ale raczej zastanawiając się nad tym, jaka wspólna tendencja przyświeca wszystkim poczynaniom teoretycznym, w których Lenin marksistowskie dziedzictwo usiłował „zastosować" czy też dopełnić.

Dla Lenina, jak była o tym mowa, wszystkie pytania teoretyczne mają wyłącznie sens instrumentalny w stosunku do jednego zadania: rewolucji. Rów-

nież sens wszystkich spraw ludzkich, wszystkich idei, instytucji społecznych czy wartości wyczerpuje się w ich klasowej funkcji. Nie trzeba wielkiego trudu, aby znaleźć w tekstach Marksa i Engelsa usprawiedliwienie dla takiego punktu widzenia; w wielu ogólnoteoretycznych wywodach podkreślali oni przejściowy i klasowy sens wszystkich form życia społecznego w społeczeństwie klasowym. Mimo to ich szczegółowe analizy były na ogół bardziej zróżnicowane i mniej uproszczone, aniżeli owe formuły „redukcjonistyczne" zdawałyby się nakazywać. Obaj również mieli horyzont zainteresowania znacznie szerszy niż ten, który można by wyznaczyć pytaniem „czy to dobrze, czy źle dla rewolucji", podczas gdy dla Lenina pytanie takie było rozstrzygające zarówno w określaniu, czy jakaś kwestia jest w ogóle sensowna, jak też, w jaki sposób ją rozstrzygnąć. Marks i Engels mieli poczucie ciągłości kultury ludzkiej i nie uważali bynajmniej, że wartość wszelkich ludzkich działań – na przykład wartość nauki, sztuki, zasad moralnych, instytu. . społecznych – jest „niczym więcej" jak wartością instrumentalną na służbie interesów klasowych. Mimo to ogólne formuły, w jakich swój materializm historyczny wypowiadali, nadawały się doskonale do takiego użytku, jaki Lenin z nich czynił. Dla Lenina, w rzeczy samej, kwestie filozoficzne nie mają żadnego samoistnego sensu, lecz są wyłącznie narzędziami walki politycznej; podobnie narzędziami takimi są sztuka, literatura, prawo, instytucje społeczne, wartości demokratyczne, idee religijne. W tym punkcie nie tylko nie można mu zarzucić odstępstwa od marksizmu, ale wypadałoby powiedzieć raczej, że założenia materializmu historycznego stosował on z większą konsekwencją niż Marks. Skoro na przykład prawo jest „niczym więcej", jak narzędziem ucisku klasowego, to naturalny wydaje się wniosek, iż nie ma istotnej różnicy między rządzeniem za pomocą prawa a arbitralną dyktaturą. Skoro wolności polityczne są „niczym więcej", jak instrumentem burżuazji, którego używa ona dla swych klasowych interesów, to całkiem poprawnie wysnuć stąd można, iż ruch komunistyczny nie powinien uważać się za związanego obroną tych wolności wtedy, gdy dochodzi do władzy. Skoro działalność duchowa – naukowa, filozoficzna, czy artystyczna – jest tylko organem walki klasowej, to zrozumiałe jest, że nie ma „jakościowej" różnicy między pisaniem traktatu filozoficznego a użyciem broni palnej, są to tylko różne formy oręża używane w różnych okolicznościach i tak właśnie powinny być traktowane, czy chodzi o wrogów, czy o przyjaciół. Mowa tu o tych składnikach Leninowskiej doktryny, których znaczenie ujawniło się szczególnie drastycznie po dojściu bolszewików do władzy; jednakże zawierały się one w Leninowskich pismach od najwcześniejszych czasów. Dlatego między innymi Lenin był często w dogodniejszej sytuacji, gdy dochodziło do dyskusji z marksistami innej orientacji, gdyż miał nad nimi przewagę symplicystycznej konsekwencji w stosowaniu założeń, które jedni i drudzy uznawali. Kiedy zaś przeciwnicy Lenina wykazywali, że sprzeniewierza się on pewnym wyraźnym myślom Marksa (gdy wykazywali, na przykład, że dla Marska, inaczej niż dla Lenina, „dyktatura" nie oznaczała wcale władzy despotycznej i nie związanej z prawem), to nie tyle ujawniali niewierność Lenina w stosunku do Marksa, ile niespójność Marksa samego.

Mimo to w paru istotnych punktach nowości, które Lenin zainicjowal w rewolucyjnym ruchu rosyjskim, mogły budzić znaczne wątpliwości co do tego, jak dalece są prawowierne względem marksistowskiej tradycji. Dotyczy to nade wszystko trzech kwestii. Po pierwsze, Lenin wcześnie wysunął haslo sojuszu proletariatu z chlopstwem jako podstawowej zasady strategicznej w „rewolucji burżuazyjnej"; przeciwnicy argumentowali, iż przymierze z burżuazją odpowiada w tym przypadku raczej założeniom teorii. Po wtóre, Lenin pierwszy dostrzegł w kwestii narodowej potężny rezerwuar energii, którą socjaldemokracja może i powinna wykorzystać dla swojej sprawy, miast upatrywać w konfliktach narodowych jedynie kłopotliwą przeszkodę. Po trzecie, Lenin sformułował własną wersję roli, jaką odgrywać ma partia w stosunku do żywiołowego ruchu robotniczego oraz własne reguły organizacyjne. We wszystkich tych trzech punktach idee jego spotkały się z krytyką nie tylko reformistów, nie tylko mienszewików rosyjskich, ale także takiego filaru ortodoksji, jak Róża Luksemburg. We wszystkich trzech również Leninowska doktryna okazała się nadzwyczaj skuteczna praktycznie; można bez obawy powiedzieć, że każdy z tych trzech składników był niezbędnym warunkiem sukcesu rewolucji bolszewickiej.

2. *Partia i ruch robotniczy. Świadomość i spontaniczność*

Założenia leninizmu jako odrębnej formacji politycznej sformułowane zostaly w latach 1901-1903. W latach tych ukonstytuowały się w Rosji najważniejsze formacje polityczne, które aż do rewolucji październikowej, w nieustannych ze sobą walkach, przewodzić miały antycarskiej opozycji: bolszewickie i mienszewickie skrzydlo w socjaldemokracji, partia socjalistów-rewolucjonistów oraz partia konstytucyjnych demokratów (kadeci).

Glównym organem, w którym nowe idee wykluwały się stopniowo, byla „Iskra". Do czasu II Zjazdu partii rozbieżności między Leninem a pozostałymi członkami redakcji nie były istotne, Lenin zaś faktycznie nadawal ton pismu. Redagował je zrazu w Monachium, potem w Londynie, dokąd przeniósł się wiosną 1902 roku. „Iskra" miala nie tylko zwalczać rewizjonizm i ekonomizm w rosyjskiej socjaldemokracji, ale stworzyć łączność między organizacjami, które, mimo formalnego istnienia partii, nadal były rozproszone ideologicznie i organizacyjnie; miała być, wedle wyrażenia Lenina, „nie tylko kolektywnym propagandystą i kolektywnym agitatorem, lecz również i kolektywnym organizatorem" („Od czego zacząć?", 5. 1901, *Dzieła*, t. 5, str. 19). Istotnie pismo odegrało decydującą rolę w przygotowaniu zjazdu, który w 1903 roku zjednoczył socjaldemokrację rosyjską w rzeczywistą partię i zarazem rozbił natychmiast tę partię na dwie wrogie frakcje.

Założenia ideologii bolszewickiej w kluczowej kwestii roli partii sformulował Lenin w walce z „ekonomizmem", który, choć slabnący we wpływach, wydawał mu się groźnym niebezpieczeństwem. „Ekonomiści" nie tylko interpretowali materializm historyczny jako teorię „prymatu" walki ekonomicznej

proletariatu w stosunku do zadań politycznych (te ostatnie w Rosji miały być, przynajmniej w najbliższej przyszłości, głównie zadaniami burżuazji), ale *utożsamiali ruch robotniczy z ruchem robotników*, to jest z żywiołowo powstającą walką całej klasy robotniczej. Podkreślali ściśle klasowy charakter swojego programu, zarzucali zaś „iskrowcom", że szukają sprzymierzeńców wśród inteligencji i liberałów, że na pierwszy plan wysuwają wspólną opozycję różnych klas przeciwko samowładztwu, że przypisują nadmierną wagę teorii i ideologii. Ekonomizm był rodzajem rosyjskiego proudhonizmu, czy „uwrieryzmu", jak to się powiada. Socjaldemokracja, w ich rozumieniu, miała być raczej organem rzeczywistego ruchu robotników aniżeli jego przywódcą.

Lenin w kilku artykułach, a nade wszystko w książce *Co robić?* (1902) wystąpił przeciw tej doktrynie, która nie pozostawiała miejsca dla partii-awangardy; przy tej sposobności wyłożył w sposób ogólny swój pogląd na rolę świadomości teoretycznej w ruchu socjaldemokratycznym.

Otóż, wedle Lenina, sprawą kluczową dla perspektyw rewolucji jest teoretyczna świadomość ruchu rewolucyjnego, a więc świadomość, której spontaniczny ruch robotniczy żadną miarą wyprodukować nie może. „Bez rewolucyjnej teorii niemożliwy jest również ruch rewolucyjny", co jest prawdą w Rosji bardziej niż gdziekolwiek, zważywszy zaczątkową fazę socjaldemokracji i zważywszy fakt, że zadania proletariatu rosyjskiego – obalenie ostoi całej reakcji europejskiej i azjatyckiej – wyznaczają mu na przyszłość rolę awangardy światowego proletariatu, której to roli nie może on wszakże spełnić bez teoretycznego uzbrojenia. Ekonomiści powołują się na rozstrzygającą rolę „obiektywnych" okoliczności ekonomicznych w rozwoju społecznym, widząc w świadomości politycznej automatyczny wynik ekonomii, a wobec tego odmawiając jej prawa do inicjowania i pobudzania procesów społecznych. Lecz z założenia o decydującej roli interesów ekonomicznych nie wynika wcale, że walka ekonomiczna robotników może sama rozstrzygnąć o ich ostatecznym zwycięstwie, gdyż zasadnicze interesy klasowe proletariatu mogą być zaspokojone tylko przez rewolucję polityczną i dyktaturę proletariatu. Otóż robotnicy o własnych siłach nie są w stanie dojść do świadomości zasadniczego przeciwieństwa między całą swoją klasą a całością istniejącego systemu społecznego. „...Robotnicy *nie mogli nawet posiadać* socjaldemokratycznej świadomości. Mogła ona być przyniesiona tylko z zewnątrz. Historia wszystkich krajów świadczy, że wyłącznie o własnych siłach klasa robotnicza jest w stanie wypracować tylko trade-unionistyczną świadomość, to jest przeświadczenie o konieczności zrzeszania się w związki, prowadzenia walki przeciwko przedsiębiorcom, domagania się od rządu, aby wydał te czy inne niezbędne dla robotników ustawy itp. Natomiast nauka socjalizmu wyrosła z tych teorii filozoficznych, historycznych, ekonomicznych, które zostały wypracowane przez wykształconych przedstawicieli klas posiadających, przez inteligencję". Tak samo było w krajach Zachodu („Marks i Engels sami również należeli do inteligencji burżuazyjnej"), tak samo w Rosji. Lenin powołuje się w tym punkcie na Kautsky'ego, który pisał, że walka klasowa proletariatu sama przez się nie może wytworzyć świadomości socjalistycznej, że oba zjawiska: walka klasowa

i socjalizm powstają obok siebie, i że wniesienie świadomości socjalistycznej do żywiołowego ruchu jest właśnie zadaniem socjaldemokracji.

Tak więc partia, jeśli będzie się uważała za organ czy pomocnika żywiołowego ruchu robotników, nie może nigdy stać się narzędziem socjalistycznego przewrotu. Ma być awangardą i organizatorem, przywódcą i ideologiem robotników, którzy bez niej nigdy nie zdołają wykroczyć poza horyzont burżuazyjnego społeczeństwa ani podważyć jego zasad. W tym miejscu Lenin dorzuca wszelako uwagę o decydującym znaczeniu: „Skoro nie może być mowy o ideologii samodzielnej, wypracowywanej przez same masy robotnicze w samym procesie ich ruchu, to zagadnienie stoi *tylko tak*: ideologia burżuazyjna czy socjalistyczna. Środka tu nie ma (ponieważ żadnej «trzeciej» ideologii ludzkość nie wypracowała, a zresztą w ogóle w społeczeństwie rozdzieranym przez sprzeczności klasowe nie może nawet być nigdy ideologii pozaklasowej czy ponadklasowej). ...Ale żywiołowy rozwój ruchu robotniczego zmierza właśnie ku poddaniu go ideologii burżuazyjnej... trade-unionizm zaś oznacza właśnie ujarzmienie robotników przez burżuazję. Dlatego też zadanic nasze, zadanie socjaldemokracji, polega na *walce z żywiołowością...*" (*Dzieła*, t. 5, str. 421). Owo „korzenie się przed żywiołowością", albo „chwostyzm", jest głównym zarzutem Lenina przeciw zwolennikom „ekonomizmu" – Martynowowi, Kuskowej i innym. Klasa robotnicza potrafi walczyć o lepsze warunki sprzedaży siły roboczej, ale zadaniem socjaldemokracji jest walczyć o zniesienie pracy najemnej w ogóle. Uchwycenie przeciwieństwa między klasą robotniczą a całym systemem ekonomicznym kapitalizmu może być tylko dziełem myśli naukowej, tymczasem bez zrozumienia tego przeciwieństwa niemożliwa jest ogólnopolityczna walka przeciw porządkom burżuazyjnym.

Tym samym narzucają się, wedle Lenina, wnioski co do stosunku między klasą robotniczą a partią. Dla „ekonomistów" organizacja rewolucyjna ma być tym samym, co organizacja robotników po prostu. Lecz organizacja robotników, aby była skuteczna, musi być możliwie najszersza, możliwie najmniej konspiracyjna oraz mieć charakter zawodowy. Partia natomiast nie może się utożsamiać z takim ruchem; nigdzie zresztą na świecie partia nie pokrywa się z ruchem zawodowym. „Przeciwnie, organizacja rewolucjonistów powinna obejmować przede wszystkim i głównie ludzi, których zawód polega na działalności rewolucyjnej. W obliczu tej wspólnej cechy członków takiej organizacji, *powinna zupełnie zatrzeć się wszelka różnica pomiędzy robotnikami a inteligentami*" (*tamże*, str. 497). Taka partia zawodowych rewolucjonistów powinna nie tylko zdobyć sobie zaufanie klasy robotniczej i kierować ruchem żywiołowym, ale powinna być miejscem skupienia *wszystkich* form protestu przeciwko społecznej niewoli, powinna koncentrować całą energię skierowaną przeciwko samowładztwu, niezależnie od tego, z jakich interesów klasowych i z jakich okoliczności energia ta pochodzi. Z tego, że socjaldemokracja jest partią proletariatu, nie wynika wcale, że ma być ona obojętna na ucisk i wyzysk przygniatający inne grupy ludności, nawet klasy uprzywilejowane. Ponieważ rewolucja demokratyczna powinna dokonać się pod przewodem proletariatu – mimo iż będzie to rewolucja burżuazyjna w treści – jest

obowiązkiem proletariatu stać się przywódcą wszystkich sił zainteresowanych w obaleniu samowładztwa. Partia powinna organizować uniwersalne demaskatorstwo; popierać żądania burżuazji w sprawach swobód politycznych, walczyć z prześladowaniami sekciarzy religijnych, odsłaniać żołdackie metody obchodzenia się z inteligencją i studentami, popierać rewindykacje chłopstwa, wtrącać się we wszystkie sprawy życia społecznego i skupiać odosobnione nurty oburzenia i protestu w jeden potężny strumień, zdolny obalić carski porządek.

Partia, która ma sprostać temu zadaniu, musi być więc partią złożoną głównie z rewolucjonistów zawodowych, to jest ludzi, którzy określają siebie i mają być określani nie jako robotnicy lub inteligenci, lecz właśnie jako rewolucjoniści i którzy cały swój czas poświęcają działalności partyjnej. Partia ta, której za wzór powinna służyć konspiracja Ziemla i Wola z lat 70-tych, musi być organizacją wąską, scentralizowaną i zdyscyplinowaną; w warunkach konspiracji stosowanie zasad demokratycznych wewnętrz partii jest niemożliwe, chociaż jest naturalne w organizacjach działających legalnie.

Leninowskie pojęcie partii było wielokrotnie atakowane jako zapowiedź despotyzmu, a współcześnie niektórzy historycy są zdania, że zawierał się w nim w zalążku cały program hierarchicznej, totalitarnej struktury, która potem określić miała ustrój socjalistyczny. Należy jednak rozważyć, w jakich punktach właściwie pojęcie to odbiegało od powszechnie przyjętych. Leninowi zarzucano bowiem „elitaryzm" oraz chęć „zastąpienia" klasy robotniczej przez organizację rewolucyjną; zarzucano mu nawet, że jego doktryna wyraża swoiste interesy inteligencji lub intelektualistów i że zmierza do przekazania inteligencji, kosztem proletariatu, całości władzy politycznej.

Otóż, co do kwestii „elitaryzmu", który ma jakoby tkwić w samym pojęciu partii-awangardy, to zauważyć należy, że Lenin w tym punkcie powtarzał stanowisko powszechnie wśród socjalistów przyjęte. Pojęcie awangardy występuje wszakże w *Manifeście komunistycznym*, którego autorzy charakteryzują komunistów jako najbardziej uświadomioną część proletariatu, nie mającą żadnych interesów odrębnych, innych, niż cała klasa. Przekonanie, że ruch robotniczy nie może o własnych siłach wytworzyć świadomości rewolucyjnej, socjalistycznej, lecz że świadomość ta musi być wniesiona z zewnątrz przez inteligencję dysponującą wykształceniem, dzielił Lenin z Kautskym, Viktorem Adlerem i większością socjaldemokratycznych liderów, którzy w tym punkcie podkreślali swoją odrębność w stosunku do syndykalizmu. W podstawowym sensie myśl, którą Lenin wypowiada, jest nawet banalnie prawdziwa: jest jasne bowiem, że żaden robotnik nie potrafiłby napisać *Kapitału* ani *Anty-Dühringa*, ani nawet *Co robić?* Że teoretyczne założenia socjalizmu musiały być dziełem ludzi wykształconych, intelektualistów, nie zaś robotników fabrycznych, jest to prawda, która nie może być przedmiotem sporu i gdyby teoria „wniesienia świadomości z zewnątrz" do tej prawdy się sprowadzała, nie byłoby powodów do dyskusji. Że partia robotnicza jest czym innym aniżeli cała klasa robotnicza — byłoby to również stanowisko powszechnie uznane i niepodobna przytoczyć argumentów na rzecz twierdzenia, iż Marks utożsamiał

partię z całością proletariatu (chociaż prawdą jest, że nie stworzył on żadnej sprecyzowanej teorii partii). Tym, co nowe i osobliwe w myśli Lenina nie jest pojęcie partii-awangardy, która chce przewodzić klasie robotniczej i wnosić do niej świadomość socjalistyczną. Nowość polega, po pierwsze, na twierdzeniu, że *żywiołowy ruch robotniczy musi mieć świadomość burżuazyjną*, skoro nie może wytworzyć świadomości socjalistycznej, a żadnej innej, prócz tych dwóch, być nie może. Ten wniosek nie wynika bynajmniej z wywodów Kautsky'ego przez Lenina przytaczanych ani z żadnych założeń marksizmu. Każdy ruch społeczny ma, wedle Lenina, wyraźnie określony charakter klasowy; skoro świadomość, do jakiej zdolny jest ruch żywiołowy, nie jest świadomością socjalistyczną, *czyli* proletariacką we właściwym, teoretycznie poprawnym, historycznie słusznym sensie słowa, tedy otrzymujemy osobliwy wniosek, że *ruch robotniczy jest ruchem burżuazyjnym*, o ile nie zostanie podporządkowany partii socjalistycznej. Uzupełnia go wniosek drugi: *ruch robotniczy* we właściwym sensie słowa, to jest polityczny ruch rewolucyjny, *określa się w ogóle nie przez to, że jest ruchem robotników*, lecz przez fakt posiadania „słusznej" to jest marksistowskiej, to jest z założenia „proletariackiej" ideologii. Innymi słowy: skład klasowy partii rewolucyjnej nie ma w ogólności znaczenia dla określania jej klasowego charakteru – ten punkt widzenia utrzymywał Lenin konsekwentnie; i tak Labour Party, chociaż złożona z robotników, jest partią burżuazyjną, podczas gdy najmniejsza nawet i pozbawiona jakiegokolwiek zakorzenienia w klasie robotniczej partia ma prawo ogłosić się jedynym wyrazicielem proletariatu i jedynym nosicielem świadomości proletariackiej, jeśli przyznaje się do marksistowskiej ideologii. Tak też faktycznie miały zawsze czynić partie leninowskie, w szczególności również te, które nie miały najmniejszego nawet poparcia wśród rzeczywistych robotników.

Nie znaczy to, oczywiście, by Leninowi był obojętny skład jego własnej partii lub, by zamierzał budować organizację rewolucyjną złożoną z inteligentów. Przeciwnie, wielokrotnie nalegał na to, by udział robotników w partii był możliwie jak największy: do inteligencji odnosił się z najwyższą pogardą, przymiotnik „inteligencki" notorycznie miał w jego wypowiedziach sens pejoratywny i oznaczał tyle, co „chwiejny, niepewny, przeżarty indywidualizmem, niezdolny do dyscypliny, kapryśny, bujający w obłokach" itp. Z reguły darzył większym zaufaniem działaczy partyjnych pochodzenia robotniczego, jak Stalin czy Malinowski; (ten ostatni, jak wyszło na jaw, był agentem Ochrany i oddawał jej nieocenione usługi jako jeden z najzaufańszych współpracowników Lenina, dopuszczony do wszystkich tajemnic partii). Toteż nie ma o tym mowy, by w rozumieniu Lenina inteligenci mieli „zastępować" robotników lub też być jako tacy, to jest jako inteligenci właśnie, nosicielami świadomości socjalistycznej. Nosicielem tej świadomości jest *partia*, osobne ciało, w którym – jak była o tym mowa – różnica między inteligentem a robotnikiem ma być całkowicie zatarta. Znaczy to jednak nie tylko tyle, że inteligent przestaje być inteligentem, ale również, że robotnik przestaje być robotnikiem, obaj stają się cząstkami organizacji rewolucyjnej, karnej i scentralizowanej.

Tak więc partia, wedle Lenina, jako że dysponuje „poprawną" świadomością teoretyczną, jest nosicielem świadomości proletariackiej *zupełnie niezależnie* od tego, jaka jest świadomość rzeczywistego, empirycznego proletariatu i zupełnie bez względu na to, jak ów rzeczywisty proletariat do niej się odnosi. Partia *wie*, co leży w „historycznym" interesie proletariatu i jaka *powinna być* w każdej chwili autentyczna świadomość proletariatu, do której z reguły świadomość empiryczna nie dorasta. Partia jest nosicielem tej świadomości nie dlatego, że proletariat ją za taką uznaje, lecz dlatego, że partia zna prawa rozwoju społecznego, a więc również misję dziejową klasy robotniczej, w marksistowskiej teorii założoną. Empiryczna, realna świadomość klasy robotniczej pojawia się przeto w tym systemie tylko jako przeszkoda, jako opór niedojrzałych warunków, który należy przezwyciężyć, nigdy jako źródło inspiracji. Partia jest absolutnie niezależna od rzeczywistej klasy robotniczej, chyba w tym znaczeniu tylko, że musi się starać o jej poparcie. W tym sensie Leninowska doktryna hegemonii partii istotnie zakłada, że w działaniach politycznych klasa robotnicza może, a nawet musi być „zastąpiona" – nie przez intelektualistów bynajmniej, lecz właśnie przez partię; partia, jeśli ma działać skutecznie, nie może się obejść bez poparcia proletariatu, lecz ustalanie celów proletariatu i wszelka inicjatywa polityczna należą do partii jedynie, proletariat bowiem nie tylko nie potrafi własnych celów klasowych sformułować, ale wszelkie cele, jakie sobie stawia, są nieuchronnie celami burżuazyjnymi, nie mogą zasadniczo wykroczyć poza kapitalistyczne porządki.

Tak więc nie „elitaryzm" i nie teoria wnoszenia świadomości socjalistycznej w żywiołowy ruch robotniczy uczyniły z partii leninowskiej scentralizowaną, bezmyślną, dogmatyczną i nader skuteczną maszynę, jaką miała się stać, zwłaszcza po rewolucji; źródłem teoretycznym czy też raczej usprawiedliwieniem owego mechanizmu politycznego, jest właśnie Leninowskie przeświadczenie, że partia dzięki temu, że panuje nad wiedzą naukową o społeczeństwie, jest jedynym prawomocnym źródłem inicjatywy politycznej. Zasada ta miała się następnie wcielić w system państwowy sowiecki, gdzie ta sama ideologia służyła i nadal służy usprawiedliwianiu roli partii jako monopolisty we wszystkich inicjatywach na wszystkich obszarach życia społecznego, jako jedynego zasobnika wiedzy o społeczeństwie, a więc jedynego władcę tegoż społeczeństwa. Trudno, oczywiście, utrzymywać, że totalitarny system państwowy był w całości preformowany, a tym bardziej – zamierzony, w Leninowskiej doktrynie z 1902 roku, niemniej ewolucja leninowskiej partii przed i po zdobyciu władzy potwierdza poniekąd marksistowską, albo raczej heglowską, wiarę w „porządek logiczny", który wciela się, choć nie doskonale, w porządek historyczny. Leninowskie założenia każą bowiem uznać, że określanie interesów i celów klasy społecznej – a w szczególności proletariatu – może odbywać się bez żadnego udziału tej klasy, a nawet nie może się odbywać inaczej, jak bez jej udziału; to samo odnosi się do społeczeństwa, już rządzonego przez tę klasę, a więc mającego w założeniu „cele" identyczne z celami tej klasy; również w nim ustalanie zadań, celów i ideologii całości nie może się odbywać inaczej aniżeli z inicjatywy i pod przewodem tej samej

partii. Leninowska idea hegemonii partii przerosła, drogą naturalnego niejako rozwoju, w ideę „kierowniczej roli partii" w społeczeństwie, socjalistycznym czyli w despotyczny system rządzenia, legitymujący się zasadą, że partia wie zawsze lepiej niż społeczeństwo, jakie są tegoż społeczeństwa interesy, potrzeby, a nawet pragnienia (które mogą być nieuświadomione wskutek zacofania ludzi, lecz które partia zawsze umie odkryć dzięki swej wiedzy naukowej). W ten sposób pojęcie „socjalizmu naukowego", przeciwstawionego zarówno „utopii", jak spontanicznemu ruchowi robotników, stało się ideologicznym podłożem partyjnej dyktatury nad klasą robotniczą i całym społeczeństwem.

Lenin nie porzucił nigdy swojej teorii partii. Przyznał wprawdzie na II Zjeździe partii, że przesadził nieco w swojej książce *Co robić?*, lecz nie powiedział, w jakim mianowicie punkcie ta przesada doszła do głosu; „ekonomiści – oświadczył – przegięli pałkę w jedną stronę. Aby wyprostować pałkę, należało ją przegiąć w drugą stronę – i ja to zrobiłem. Jestem przekonany, że rosyjska socjaldemokracja zawsze będzie energicznie wyprostowywać pałkę przeginaną przez wszelkiego rodzaju oportunizm i że pałka nasza będzie dlatego zawsze najbardziej prosta i najlepiej nadawać się będzie do użytku" („Przemówienie w sprawie programu", 4.8.1902, *Dzieła*, t. 6. str. 504).

Co do tego, w jakim znaczeniu *Co robić?* zawiera już teorię partii-monolitu, wypada również poczynić rozróżnienie. Lenin zarówno w tym czasie, jak i później, uważał za rzecz zwyczajną, że w partii ścierają się różne stanowiska i że mogą w niej istnieć frakcje. Uważał to za normalne, lecz bynajmniej nie za zdrowe, skoro z założenia tylko jedna frakcja może być posiadaczem prawdy. „Ludzie istotnie przeświadczeni, że posunęli naukę naprzód – pisal – żądaliby nie wolności istnienia nowych poglądów obok starych, lecz zastąpienia ostatnich przez pierwsze" (*Dzieła*. t. 5, str. 388); „sławetna wolność krytyki oznacza nie zastąpienie jednej teorii przez inną, lecz wolność od wszelkiej jednolitej i przemyślanej teorii, oznacza eklektyzm i brak zasad" (*tamże*, str. 4. Nie może być wątpliwości co do tego, że wszelką frakcyjność i wszelkie różnice zdań w istotnych sprawach Lenin uważał zawsze za objaw choroby czy słabości partii, chociaż przez wiele lat nie twierdził, by wszystkie te objawy należało leczyć środkami radykalnymi – natychmiastowym rozlamem czy usuwaniem z partii; dopiero po rewolucji wprowadzono w partii formalny zakaz frakcji. Lecz również przed rewolucją Lenin nie wahal się z rozlamami, jeśli spór dotyczyl spraw ważnych. Ponieważ zaś wierzył, że wszystkie różnice poglądów – nie tylko w ważnych kwestiach programu i strategii, lecz także w kwestiach organizacyjnych – „odbijają" ostatecznie przeciwieństwa klasowe, tedy przeciwnicy w partii byli w jego oczach zawsze nosicielami różnego rodzaju burżuazyjnych odchyleń lub przynajmniej reprezentowali presję burżuazji na proletariat; co do tego, że on sam wciela w każdej sprawie realny i najlepiej pojęty interes proletariatu, Lenin nigdy nie mial wątpliwości.

Uzupełnieniem teorii partii wyłożonej w *Co robić?* były propozycje organizacyjne Lenina na II Zjeździe, który po dlugich przygotowaniach zebral się w Brukseli 30 lipca 1903 r., a następnie przeniesiony zostal do Londynu, gdzie ciągnął się do 23 sierpnia (Lenin przyjechał z Genewy, dokąd przeniósl się

wiosną tegoż roku). Pierwszym i najważniejszym ogniskiem sporu na zjeździe był sławny punkt pierwszy statutu partyjnego; Lenin żądał, by warunkiem członkostwa w partii był „osobisty udział w jednej z partyjnych organizacji", podczas gdy Martow proponował formułę luźniejszą, wedle której członkostwo partii wymaga tylko „pracy pod kontrolą i kierownictwem jednej z organizacji partyjnych". Spór, na pozór błahy, przerodził się w niemal rozłam i doprowadził do ukształtowania się dwóch frakcji, które, jak się okazało niebawem, różnią się nie tylko w kwestiach organizacyjnych, ale także w wielu innych. Formuła Lenina, za którą opowiedział się także Plechanow, została odrzucona niewielką większością głosów. W dalszym ciągu zjazdu wszelako zwolennicy Lenina zdobyli z kolei niewielką przewagę, gdyż dwie grupy delegatów – mianowicie żydowski Bund oraz wysłannicy pisma „Raboczeje Dieło", czyli tak zwani ekonomiści, opuścili zgromadzenie. Ta niewielka większość, jaką dysponowała grupa Lenina przy wyborach do Komitetu Centralnego oraz centralnego organu partii, posłużyła za podstawę do ukucia dwóch nazw, które miały zrobić zawrotną karierę – większościowców, czyli bolszewików, oraz mniejszościowców, czyli mienszewików. Pochodzenie nazw było więc najzupełniej przypadkowe, jednakże okoliczność, że zwolennicy Lenina przyswoili je sobie chętnie i używali następnie przez lat kilkadziesiąt, nie jest przypadkowa; nazwa sugerowała bowiem, bez względu na późniejsze losy partii i różne w niej układy sił, że „bolszewicy" niezmiennie reprezentują większość partyjną. W oczach zaś wielu ludzi nie obeznanych z dziejami zjazdu, nazwa ta przybierała często również inny sens: nie „większościowcy", ale „maksymaliści" (sami bolszewicy nie sugerowali nigdy tej zmiany znaczeniowej).

Za sporem o formułę członkostwa partii kryły się w rzeczy samej dwie różne idee organizacji partyjnej, o czym Lenin zarówno na zjeździe, jak w licznych późniejszych artykułach wielokrotnie pisał. Jego zdaniem, zwolennicy „luźnej" formuły – Martow, Akselrod, Akimow – chcą praktycznie pozwolić każdemu, kto w jakikolwiek sposób pomaga partii, aby mienił się jej członkiem, każdemu profesorowi, gimnazjaliście czy strajkującemu robotnikowi. W ten sposób jednak partia pozbawiona będzie spójni organizacyjnej, dyscypliny i kontroli nad własnymi szeregami, przeobrazi się w organizację masową, budowaną „od dołu", nie „od góry", niezdolną do scentralizowanej akcji, zbiorem autonomicznych organizacji. Lenina wyobrażenie o partii było dokładnie przeciwstawne: ściśle określone warunki członkostwa, ścisła dyscyplina, całkowita kontrola władz partyjnych nad organizacjami, wyraźne granice między partią i klasą robotniczą. Mienszewicy zarzucali Leninowi biurokratyczny stosunek do życia partyjnego, dyktatorskie zapędy, chęć podporządkowania całej partii grupie kierowniczej, pogardę dla klasy robotniczej. „Podstawowa idea tow. Martowa – pisał Lenin w pozjazdowej książce *Krok naprzód, dwa kroki wstecz* (1904; *Dzieła*, t. 7, str. 431) – samorzutne zaliczanie się do partii – jest właśnie fałszywym «demokratyzmem», koncepcją budowania partii od dołu ku górze. Przeciwnie, moja idea jest «biurokratyczna» w tym sensie, że partię buduje się od góry ku dołowi, od zjazdu partyjnego do poszczególnych organizacji partyjnych".

Lenin miał rację, kiedy w sporze z Martowem dostrzegł natychmiast dwie głęboko przeciwstawne tendencje w ruchu socjaldemokratycznym. Wielokrotnie później porównywał walkę między dwoma skrzydłami partii z walką jakobinów i żyrondystów. Porównanie to nie było całkiem bezzasadne. Natomiast drugie zestawienie – z konfliktem „bernsteinistów" i ortodoksów w partii niemieckiej – było mniej trafne. Mienszewicy w rzeczy samej reprezentowali nurt bardzo pokrewny centrum niemieckiej socjaldemokracji. W sprawach organizacji partii byli rzeczywiście za formami znacznie mniej scentralizowanymi i mniej „wojskowymi", uważali, że partia powinna być robotnicza nie z nazwy tylko i ideologii, ale stąd, że stara się objąć znaczną część klasy robotniczej, nie zaś sztab „zawodowych rewolucjonistów". Sądzili, że partia musi zostawić znaczną autonomię poszczególnym organizacjom i nie działać wyłącznie metodą poleceń; wytykali Leninowi zupełną niewiarę w klasę robotniczą, choć sami przyjmowali także ideę „wnoszenia świadomości" z zewnątrz. Rychło wyszło na jaw, że mienszewickie skrzydło ciąży także w innych kwestiach ku odmiennym rozwiązaniom, że więc spór o jeden punkt statutu faktycznie podzielił partię na dwa obozy, które żywiołowo reagowały inaczej na kwestie strategiczne i taktyczne. Mienszewicy we wszystkich poszczególnych okolicznościach skłaniali się do sojuszów z liberałami, podczas gdy Lenin głosił hasło rewolucji chłopskiej i sojuszu rewolucyjnego z chłopami. Mienszewicy byli skłonni do przywiązywania znacznej wagi do legalnych form działalności, w szczególności również, gdy powstała taka możliwość, do walki parlamentarnej, podczas gdy Lenin opierał się długo udziałowi socjaldemokracji w Dumie, później zaś traktował parlament wyłącznie jako trybunę propagandową i nie wierzył w wartość żadnych reform, które mógłby on przeprowadzić. Mienszewicy kładli znaczny nacisk na działalność związków zawodowych i w ogólności na samoistną wartość wszelkiej poprawy losu, którą klasa robotnicza może wywalczyć, czy to drogą legislacyjną, czy to przez strajki; dla Lenina natomiast sens wszelkiej działalności legislacyjnej i wszelkiej walki o poprawę losu robotnika sprowadzał się do możliwej roli tej walki w przygotowaniu ostatecznego starcia. Mienszewicy byli przywiązani do wolności demokratycznych jako wartości samoistnych, podczas gdy dla Lenina były one tylko instrumentami służącymi partii w pewnych okolicznościach. W tej ostatniej sprawie Lenin przytacza sam niezwykle charakterystyczną dyskusję na zjeździe (*tamże*, str. 237). Towarzysz Posadowski – z którym Lenin, jak podkreśla, się zgadza, powiedział: „czy należy podporządkować naszą przyszłą politykę tym lub innym podstawowym zasadom demokratycznym, uznając ich walor absolutny, czy też wszystkie zasady demokratyczne winny być podporządkowywane wyłącznie interesom naszej partii? Stanowczo wypowiadam się za tym ostatnim". Również Plechanow poparł to zdanie. Jest ono charakterystyczne, gdyż ujawnia, w jaki sposób „interes partii" bardzo wcześnie stał się nadrzędną wartością, w obliczu której nie liczą się żadne inne, w szczególności również doraźne interesy klasy, którą partia ta ma w założeniu reprezentować. Inne pisma Lenina nie pozostawiają zresztą wątpliwości co do tego, że „wolność" nie była dlań sama w sobie żadną wartością, chociaż zwrot „walka o wolność" nie-

ustannie się w jego odezwach i broszurach pojawia. „Kto służy sprawie wolności w ogóle, nie służąc specjalnie sprawie wykorzystania tej wolności przez proletariat, sprawie wyzyskania tej wolności na rzecz proletariackiej walki o socjalizm, ten jest tym samym, w ostatecznym obrachunku, bojownikiem o interesy burżuazji, nikim więcej" (artykuł *Nowy rewolucyjny związek robotniczy* w piśmie „Proletarij" z czerwca 1905, *Dzieła*, t. 8, str. 511).

W ten sposób Lenin położył fundament tego, co miało stać się z czasem partią komunistyczną, a więc partią, której najważniejszymi cechami być miały jedność ideologiczna, sprawność, hierarchiczna i centralistyczna budowa oraz niezachwiane przekonanie, że partia reprezentuje interesy proletariatu zupełnie niezależnie od tego, co rzeczywisty proletariat na ten temat myśli; partią, która zakłada więc, że jej interes jest automatycznie identyczny z interesem klasy robotniczej oraz uniwersalnego postępu, przy czym zakłada tak na tej podstawie, że dysponuje „wiedzą naukową", która pozwala jej nie liczyć się – chyba w sensie taktycznym – z żadnymi rzeczywistymi dążeniami i pragnieniami ludzi, których na mocy własnego dekretu reprezentuje.

Mienszewicy – podobnie zresztą jak Róża Luksemburg – nieustannie zarzucali Leninowskiej doktrynie „blankizm", dążenie do spiskowego obalenia istniejącego ustroju, powtarzanie konspiracyjnej ideologii Tkaczewa, nieliczenie się z „obiektywnymi" warunkami w dążeniu do władzy. Lenin odpowiadał, że jego teoria nie ma z blankizmem nic wspólnego, gdyż chce on zbudować partię, która cieszyć się będzie rzeczywistym poparciem proletariatu i bynajmniej nie zdąża do przewrotu podjętego przez garstkę konspiratorów. Zarzucali mu także antymarksistowską wiarę w rozstrzygającą rolę „czynników subiektywnych", mianowicie woli rewolucyjnej; otóż zgodnie z założeniami materializmu historycznego, świadomość rewolucyjna nie może być sztucznie stworzona przez wysiłek partii, lecz jest wytworem warunków społecznych odpowiednio dojrzałych. Chcieć prowokować rewolucję, miast zdawać się na ekonomiczną dojrzałość, która nieuchronnie rewolucyjne sytuacje będzie stwarzać, to gwałcić naturalne prawa rozwoju społecznego.

Krytyka ta była przesadzona, lecz nie całkiem bezzasadna. Lenin, oczywiście, nie był „blankistą" w tym znaczeniu, by miał się nastawiać na zamach stanu, który grupka konspiratorów może przeprowadzić w dowolnym momencie, gdy tylko przygotuje się należycie. Zdawał też sobie sprawę z tego, że rewolucje są zjawiskami żywiołowymi, których dowolnie wyprodukować czy zaplanować niepodobna. Orientacja jego była następująca: rewolucja w Rosji jest nieuchronna, zadaniem partii jest przygotować się do tego, by w chwili wybuchu zdołała ona pokierować jego losami i przejąć władzę – w pierwszym okresie wspólnie z przedstawicielami rewolucyjnego chłopstwa – na fali powszechnego, żywiołowego ruchu. Nie myślał o wywołaniu rewolucji, lecz o sprzyjaniu wzrostowi świadomości rewolucyjnej i o pokierowaniu następnie ruchem masowym. Jeśli „czynnikiem subiektywnym" w procesie rewolucji jest partia – a tak właśnie rzecz rozumiano w tych kontrowersjach – to istotnie, Lenin był zdania, że ruch spontaniczny klasy robotniczej pójdzie na marne, jeśli nie znajdzie się partia zdolna do nadania mu własnej formy i kierunku.

Wynikało to najoczywiściej z jego interpretacji partii jako jedynego możliwego nosiciela świadomości socjalistycznej. Skoro proletariat sam tej świadomości wyłonić nie potrafi, to jasne jest, że wola rewolucyjna nie może być samoczynnym wynikiem rozwoju ekonomicznego, ale musi być świadomie organizowana; w tym sensie, twierdził, zarówno „ekonomiści", jak mienszewicy, jak lewica niemieckiej socjaldemokracji proponują taktykę zgubną, bo wyczekują socjalistycznego przewrotu w wyniku automatycznego działania praw ekonomicznych. Lecz w ten sposób nie doczekają się go nigdy. Powoływanie się na Marksa w tej sprawie jest bezsensowne (Róża Luksemburg wedle Lenina „wulgaryzuje i prostytuuje" marksizm). Marksizm nie zakłada bowiem, że świadomość – w szczególności socjalistyczna – powstaje automatycznie z warunków społecznych, lecz tylko, że warunki umożliwiają rozwinięcie tej świadomości. Aby możliwość taka stała się rzeczywistością, potrzebna jest wola i idea zorganizowana w partię.

Pytanie, kto w tym sporze był wierniejszym komentatorem myśli Marksa, nie daje się w sposób bezsporny rozstrzygnąć. Prawdą jest bowiem, że Marks zarówno wierzył w to, iż warunki społeczne wytwarzają świadomość, która je z czasem przekształci, jak i w to, że świadomość ta musi dojść do formy *explicite* zartykułowanej, zanim się stanie skuteczna. Jest wiele formuł Marksa, które można przytaczać na usprawiedliwienie myśli, iż świadomość jest „niczym więcej", jak odbiciem realnej sytuacji, które więc zdają się przemawiać za „autentyzmem" ortodoksów. Lecz z drugiej strony Marks własną swoją działalność pisarską traktował jako „wyrażanie" owej świadomości utajonej, jako nadawanie jej postaci *explicite*; wszakże w pierwszym tekście, w którym pojawia się myśl o historycznej misji proletariatu, pisze on o potrzebie „zmuszenia do tańca skostniałych stosunków społecznych" przez „granie im ich własnej melodii". Ktoś wszakże musi tę melodię zagrać, „skostniałe stosunki społeczne" nie grają jej same sobie. Jeśli – jak była o tym mowa – zasada, iż „byt społeczny określa świadomość", nie ma uniwersalnego waloru, lecz stosuje się do przeszłej historii, w której świadomość społeczeństwa występowała nieuchronnie w formach zmistyfikowanych, a traci ważność z chwilą pojawienia się na scenie proletariatu, wówczas konieczność „awangardy" budzącej ową świadomość jest z Marksowską doktryną zgodna. Problem polega wówczas tylko na tym, wedle jakich kryteriów należy oceniać „dojrzałość" stosunków społecznych do przyjęcia owej świadomości. W tej sprawie marksizm żadnych wskazówek nie zawierał. Lenin powtarzał wielokrotnie, że proletariat *jest* – to znaczy jest „z natury rzeczy" – klasą rewolucyjną; ale nie znaczyło to bynajmniej, iż proletariat świadomość rewolucyjną wyprodukuje, lecz tylko, że będzie zdolny do jej przyjęcia z woli partii. W tym znaczeniu Lenin nie był wprawdzie „blankistą", lecz wierzył istotnie, że partia musi być *inicjatorem* i że *tylko ona* może być inicjatorem świadomości rewolucyjnej, czyli że „czynnik subiektywny" jest nie tylko niezbędnym warunkiem ruchu ku socjalizmowi (co przyznawali marksiści wszystkich odcieni, również mienszewicy), ale także właściwym *sprawcą* świadomości rewolucyjnej, chociaż nie może rewolucji wywołać bez oparcia w proletariacie. Stanowisko to nie było wprawdzie

nigdy przez Marksa sformułowane w sposób, który odpowiadałby Leninowskiej doktrynie, lecz nie ma dość racji, by w tym punkcie uważać tę doktrynę za „zniekształcenie" marksizmu.

3. *Sprawa narodowa*

Na II Zjeździe powstała również okazja do sformułowania socjaldemokratycznych założeń w sprawie narodowej, która była jednym z dominujących wyznaczników sytuacji politycznej w carskim imperium. Stało się to za sprawą Bundu, który zażądał by uznano go za jedyne przedstawicielstwo robotniczej ludności żydowskiej. Większość zjazdu – z Leninem – odrzuciła ten wniosek. Lenin protestował przeciw żądaniu Bundu nie tylko dlatego, że w ogólności uważał, iż Żydzi nie są narodem z uwagi na brak więzi terytorialnej i językowej (pogląd ten był zresztą rozpowszechniony; głosił go zarówno Kautsky, jak Struve), lecz z powodów zasadniczych. Chodziło o to, że w żądaniu Bundu krył się projekt narzucenia partii budowy federalistycznej w oparciu o kryteria narodowe. Otóż, jeśli – wedle Lenina – w partii miały się zatrzeć różnice pochodzenia, wykształcenia i zawodu, to tym bardziej różnice narodowe musiały w niej zniknąć. Centralistyczna budowa miała znieść wszystkie odmienności między członkami partii, od których oczekiwał Lenin, że staną się, każdy z osobna, wcieleniem samej czystej idei partyjności i niczym więcej.

Sprawa narodowa pochłaniała uwagę Lenina coraz bardziej, w miarę jak mnożyły się objawy separatyzmu i ruchy narodowościowe wśród uciskanych ludów imperium. Lenin żądał, by partia demaskowała ucisk narodowy i traktowała sprawę narodową jako jedną z dźwigni służących rozsadzaniu absolutyzmu. Nie ma wątpliwości co do tego, że nienawidził on wielkoruskiego szowinizmu i starał się go tępić również w szeregach partii. Już w końcu 1901 roku w związku z pogwałceniem przez carat skromnej autonomii Finlandii pisał: „Jeszcze wciąż do tego stopnia jesteśmy niewolnikami, że używają nas do tego, aby inne plemiona zamieniać w niewolników. Wciąż jeszcze znosimy taki rząd, który nie tylko dławi z okrucieństwem oprawcy wszelkie dążenia do wolności w Rosji, lecz używa nadto wojsk rosyjskich, aby gwałtem sięgać po cudzą własność" („Iskra", 20.11.1901, *Dzieła*, t. 5, str. 338).

Stosunek do ucisku narodowego w ogólności nie był wśród socjaldemokracji przedmiotem sporu. Natomiast hasło samookreślenia narodowego, to jest prawo każdego narodu do całkowitej separacji politycznej, nie było bynajmniej powszechnie przyjęte. Marksiści austriaccy wysuwali hasło autonomii narodowej w ramach austrowęgierskiego państwa; oznaczać ono miało, że każda grupa etniczna powinna mieć całkowitą swobodę w kultywowaniu własnej kultury i języka, w organizowaniu szkolnictwa, w publikacjach itd. Hasło to nie zakładało wyraźnie prawa do separacji politycznej. Austriaccy marksiści – Renner, Bauer i inni – mieli nieustanne kłopoty z konfliktami narodowościowymi w łonie własnej partii; partia ta organizowała proletariat w państwie składającym się z kilkunastu narodowości, które przeważnie nie były roz-

mieszczone wedle wyraźnie zaznaczonych obszarów terytorialnych, lecz żyły często w przemieszaniu; stąd realizacja prawa do separatyzmu politycznego wiązała się z trudno rozstrzygalną kwestią granic. Lenin był zdania, że zasada autonomii kulturalnej nie może wystarczyć i że prawo do samookreślenia narodowego byłoby próżne, gdyby nie miało zawierać prawa każdego narodu do utworzenia własnego państwa. Stanowisko to wypowiadał wielokrotnie i z jego też zachęty wyłożył je Stalin w broszurze o kwestii narodowej ogłoszonej w 1913 roku. Prawo do samookreślenia było przedmiotem długotrwałego sporu z Socjaldemokracją Królestwa Polskiego i Litwy, która też z tego powodu przez długi czas nie zdecydowała się na wstąpienie do SDPRR. Najzawziętszym krytykiem Lenina w tej kwestii, jak wspomniano, była Róża Luksemburg, przy czym w tym przypadku pozycja jej (wyjąwszy szczególny przypadek Polski) była, z punktu widzenia „wierności" ideom Marksa, mocniejsza. W rozumieniu Lenina prawo do samookreślenia odnosiło się w równej mierze do wszystkich narodów i nie czynił on, w odróżnieniu od twórców naukowego socjalizmu, żadnego odróżnienia między „historycznymi" i „niehistorycznymi" narodami.

Jednakże spór ten nie był naprawdę, przynajmniej w jego teoretycznej formie, tak drastyczny, jak mogłoby się wydawać. Lenin prawo do samookreślenia uznawał, lecz od samego początku uzupełniał je istotnymi ograniczeniami, które pozwalają zrozumieć, w jaki sposób, bez sprzeczności z Leninowskimi formułami, prawo to mogło – a nawet musiało – stać się wkrótce po rewolucji pustym ornamentem.

Ograniczenie pierwsze polegało na tym, że partia wprawdzie popiera prawo do samookreślenia, lecz bynajmniej nie zobowiązuje się popierać wszystkich dążeń separatystycznych; w wielu, a nawet w znacznej większości wypadków będzie walczyć przeciwko tym, którzy separacji się domagają. Nie ma w tym, jak Lenin wyjaśniał, żadnej sprzeczności, partia może przecież domagać się prawa do rozwodu, lecz nie wynika z tego bynamniej, że ma ludzi do rozwodów zachęcać. „...my, partia proletariatu, powinniśmy być zawsze i bezwzględnie *przeciwni wszelkiej próbie* wpływania z zewnątrz *przemocą* lub *niesprawiedliwością* na narodowe *samookreślenie*. Spełniając zawsze ten nasz obowiązek negacji (walki i protestu przeciwko przemocy), ze swej strony sami troszczymy się o samookreślenie nie ludów i narodów, lecz *proletariatu* każdej narodowości... Co się tyczy *poparcia* żądań autonomii *narodowej*, to nie jest ono bynajmniej stałym, programowym obowiązkiem proletariatu. Poparcie to może stać się dla niego konieczne jedynie w poszczególnych, wyjątkowych wypadkach" (*O manifeście ormiańskich socjaldemokratów*, „Iskra" z 1.2.1903, *Dzieła*, t. 6, str. 335).

Ograniczenie drugie było już konsekwencją generalnej zasady, wedle której samookreślenie proletariatu, nie zaś narodu jako całości, jest przedmiotem zainteresowania partii. Atakując Polską Partię Socjalistyczną, Lenin pisał, iż żądając w sposób bezwarunkowy niepodległości Polski partia ta „dowodzi, jak słaby jest w jej świadomości teoretycznej i w jej politycznej działalności związek z walką klasową proletariatu. Interesom tej właśnie walki powinniśmy

podporządkować żądanie samookreślenia narodowego... Marksista nie może uznawać żądania niepodległości narodowej inaczej, niż warunkowo..." (*Kwestia narodowa w naszym programie*, „Iskra" z 15.7.1903, *Dzieła*, t. 6, str. 467). Sprawa Polski była w tych wszystkich dyskusjach kluczowa z trzech powodów. Po pierwsze, chodziło o największy z europejskich narodów pozbawionych niepodległości. Po wtóre, chodziło o naród rozdarty między trzy wielkie potęgi kontynentalne. Po trzecie, chodziło o kraj, którego niepodległość, zdaniem Marksa, miała rozstrzygające znaczenie w walce o złamanie potęgi samowładztwa carskiego, a także pozostałych mocarstw zaborczych. Że pogląd Marksa na tę sprawę utracił aktualność, jeśli miał ją kiedy, było to zdanie zarówno Róży Luksemburg, jak Lenina. Róża Luksemburg jednakże wykluczała stanowczo możliwość odbudowy niepodległej Polski jako zasadniczo sprzeczną z tendencjami ekonomicznymi imperium carskiego, ponadto zaś widziała we wszelkiej idei samookreślenia narodowego burżuazyjny wymysł zmierzający do zaciemnienia świadomości proletariatu wspólnymi rzekomo, a faktycznie nie istniejącymi ogólnonarodowymi ideałami. Lenin zaś był w tej sprawie mniej stanowczy, chociaż odrzucał myśl, by socjaldemokracja polska miała ubiegać się o niepodległość jako cel samoistny, bez względu na interesy partii. Cytował Mehringa, który w 1902 roku pisał: „Gdyby proletariat polski zechciał wypisać na swoim sztandarze odbudowanie polskiego państwa klasowego, o czym nawet słyszeć nie chcą same klasy panujące, to odegrałby błazeńską komedię historyczną... Jeśli zaś wydobywa się tę reakcyjną utopię na światło dzienne po to, by nastroić przychylnie do agitacji proletariackiej te warstwy inteligencji i drobnej burżuazji, wśród których agitacja narodowa znajduje jeszcze pewien oddźwięk, to wtedy utopia ta zasługuje podwójnie na potępienie jako przejaw niegodnego oportunizmu, który składa w ofierze znikomym i tanim sukcesom chwili wielkie interesy klasy robotniczej". Podpisując się całkowicie pod tym wnioskiem, Lenin dodaje jednak, że „nie ulega wątpliwości, że odbudowa Polski przed upadkiem kapitalizmu jest w najwyższym stopniu nieprawdopodobna, nie można jednak twierdzić, że jest ona zupełnie niemożliwa... Toteż socjaldemokracja rosyjska bynajmniej nie wiąże sobie rąk".

Stanowisko Lenina jest zatem jasne i trudno zrozumieć, w jaki sposób mogło być ono – jak to się działo notorycznie – zniekształcane w tym sensie, iżby Lenin miał być szermierzem niezawisłości politycznej wszystkich narodów. Lenin był w swym przekonaniu wrogiem ucisku narodowego i głosił prawo samookreślenia narodowego. Jednakże, prawo to było zawsze obwarowane zastrzeżeniem, że socjaldemokracja tylko wyjątkowo może separatyzm polityczny popierać i że w ogólności sprawa samookreślenia podporządkowana jest bezwzględnie interesom partii, a więc w wypadku kolizji między tym interesem a aspiracjami narodowymi jakiegoś ludu, te ostatnie przestają się liczyć. Zastrzeżenie to przekreślało samą treść prawa do samostanowienia i sprowadzało je do czysto taktycznego narzędzia. Wynikało z niego, że partia będzie zawsze usiłowała wykorzystać narodowe aspiracje w walce o władzę, lecz że „interes proletariatu" nie może być nigdy podporządkowany ogólnonarodo-

wym dążeniom. „Ale żaden marksista – pisał Lenin wkrótce po rewolucji, w tezach o pokoju brzeskim – nie zrywając z zasadami marksizmu i socjalizmu w ogóle, nie zdoła zaprzeczyć, że interesy socjalizmu stoją wyżej niż interesy prawa narodów do samookreślenia"; (luty 1918, *Dzieła*, t. 26, str. 457). Ponieważ zaś interes proletariatu z założenia jest identyczny z interesem partii i ponieważ właściwe aspiracje proletariatu nie mogą wyrażać się inaczej aniżeli przez usta partii, to jasne jest, że w wypadku dojścia partii do władzy, jest ona jedynym organem powołanym do rozstrzygania wszystkich spraw niepodległości i separatyzmu. Prawo to zostało zapisane w porewolucyjnym programie partii z 1919 roku, głoszącym, że historyczny poziom każdego narodu ma decydować o tym, kto w kwestii niepodległości wyraża jego prawdziwą wolę. Ponieważ „wola narodu" w każdym wypadku, jak wynika skądinąd z założeń programowych partii, wyraża się w woli klasy przodującej, to jest proletariatu, a ta ostatnia – w woli partii, zbudowanej centralistycznie w skali całego państwa wielonarodowego, tedy sam naród nie ma żadnego głosu w postanawianiu o swych losach. Wszystko to jest najzupełniej zgodne z marksizmem Lenina i z jego interpretacją „prawa do samookreślenia narodowego". Dlatego z chwilą, gdy „interes proletariatu" wcielił się w interes państwa proletariackiego, nie mogło być wątpliwości co do tego, że interes tego państwa i jego potęga stoją ponad wszystkimi narodowymi aspiracjami i że kolejne inwazje i zbrojne tępienie wszystkich aspiracji niepodległościowych było z Leninowską ideą w zgodzie, a obiekcje Lenina co do brutalności stosowanych w Gruzji przez Ordżonikidze, Stalina i Dzierżyńskiego wyrażały może osobiste jego pragnienie, by podbijać inne narody z minimum okrucieństwa, lecz bynajmniej nie podważały samego prawa „państwa proletariackiego" do podboju (obiekcje te przecież nie godziły w sam fakt, że naród gruziński, który miał w legalnych wyborach ustanowioną władzę socjaldemokratyczną, stał się obiektem zbrojnego najazdu Armii Czerwonej). Podobnie, uznanie niepodległości Polski w niczym nie przeszkadzało temu, by Lenin, w czasie wojny polsko-sowieckiej, przygotował natychmiast zalążek sowieckiego rządu dla Polski (choć prawdą jest, że wierzył on – w niepojętym prawie zaślepieniu – że wkroczenie Armii Czerwonej do Polski witane będzie przez polski proletariat jako dzień wyzwolenia).

Krótko mówiąc, przy założeniu, że „interes proletariatu" jest (jedyną) wartością absolutną i że interes ten jest identyczny z interesem partii, która ogłosiła się nosicielem „rzeczywistej" świadomości proletariackiej, zasada samookreślenia narodowego może pojawiać się, jak właśnie w Leninowskiej doktrynie, tylko jako instrument taktyczny, czego Lenin najzupełniej był świadom. Nie znaczy to, że jego doktryna w tym punkcie była bez znaczenia. Przeciwnie, zwrócenie uwagi na aspiracje narodowe jako potężny zasobnik energii, który partia może i powinna wykorzystać w walce o władzę, było jednym z najważniejszych odkryć leninizmu i przyczyniło się znacznie do jego sukcesu. Pod tym względem leninizm okazał znaczną skuteczność wbrew obiekcjom tych ortodoksów, którzy sądzili, że z marksistowskiej teorii walki klasowej wnosić należy, iż marksiści w ogóle nie mają się o sprawy narodowe osobno

troszczyć. „Racja" Lenina w tym sporze nie polegała przy tym na tym tylko, iż taktyka jego okazała się skuteczna. Była ona także zgodna z zasadami marksizmu. Skoro bowiem „interes proletariatu" jest nadrzędną wartością, nie sprzeciwia się wcale doktrynie taktyka wyzyskiwania waśni narodowych i aspiracji niepodległościowych w imię tego interesu. Nie sprzeciwia się jej także późniejsza polityka państwa sowieckiego, polegająca na popieraniu tych aspiracji narodowych w krajach podbitych i kolonialnych, które mogły przyczynić się do osłabienia mocarstw kapitalistycznych. Natomiast zarówno rozróżnienie Engelsa między „historycznymi" i „niehistorycznymi" narodami, jak rozróżnienie Lenina między nacjonalizmami wielkich i małych narodów, nie dają się bodaj wyprowadzić z założeń doktryny i stanowią wątki uboczne, związane z przypadkowymi okolicznościami historycznymi.

Sama zasada samostanowienia narodowego w „czystej" postaci, to jest uznana za prawo bezwzględne, obowiązujące we wszystkich warunkach, jest jawnie sprzeczna z założeniemi marksizmu i pod tym względem Róża Luksemburg miała pozycję łatwą do obrony. (Podział klasowy dominuje nad wszystkimi innymi, a podział ten ma charakter międzynarodowy; nie może być żadnych interesów ogólnonarodowych godnych obrony). Jeśli jednak pamiętamy o unicestwiających zastrzeżeniach, wniesionych przez Lenina do tej zasady i o jej czysto taktycznym sensie, wówczas zarzut, iżby miał on się sprzeniewierzać w tym punkcie odziedziczonej doktrynie, całkowicie upada.

Innymi słowy: spór między Leninem i Różą Luksemburg w tej sprawie miał charakter taktyczny, nie zaś zasadniczy. Narodowe odrębności i narodowa kultura nie tylko nie były dla Lenina żadnymi wartościami samoistnymi, ale – jak wielokrotnie podkreślał – zasadniczo należały do zasobu burżuazyjnych instrumentów politycznych. „Proletariat – pisał w 1908 roku – nie może traktować obojętnie i biernie politycznych, społecznych i kulturalnych warunków swej walki, toteż nie mogą być dlań obojętne również losy jego kraju. Losy kraju interesują go jednak tylko *o tyle*, o ile to dotyczy jego walki klasowej, nie zaś z racji jakiegoś burżuazyjnego, zupełnie niewłaściwego w ustach socjaldemokratów «patriotyzmu»" (*Dzieła*, t. 15, str. 184). „...Jesteśmy zwolennikami nie *«kultury narodowej»*, lecz kultury *międzynarodowej*, w skład której wchodzi tylko część każdej narodowej kultury, a mianowicie: jedynie konsekwentnie demokratyczna i socjalistyczna treść każdej kultury narodowej... Jesteśmy przeciw narodowej kulturze – jako jednemu z haseł burżuazyjnego nacjonalizmu. *Jesteśmy za międzynarodową kulturą konsekwentnie demokratycznego i socjalistycznego proletariatu*" (*tamże*, t. 19, str. 100). „Prawo do samookreślenia jest *wyjątkiem* od naszego ogólnego założenia centralizmu. Wyjątek ten jest bezwzględnie konieczny wobec czarnosecinnego nacjonalizmu wielkoruskiego i najmniejsze wyrzeczenie się tego wyjątku jest oportunizmem (jak u Róży Luksemburg), jest głupiutką grą na rękę czarnosecinnego nacjonalizmu wielkorosyjskiego" (*tamże*, str. 519).

W tym samym duchu Lenin wypowiadał się wielokrotnie zarówno przed wojną, jak po jej wybuchu, kiedy to często i z naciskiem cytował sławne zdanie „robotnicy nie mają ojczyzny" i pojmował je całkiem dosłownie. W tym

samym czasie był on jedynym z wybitnych przywódców socjaldemokratycznych, który prawo do samookreślenia głosił bez zastrzeżeń i w szczególności odnosił je wyraźnie do wszystkich narodów uciskanych w imperium carskim. Napisał wprawdzie, pod koniec 1914 roku, również krótki artykuł *O dumie narodowej Wielkorusów* (który później, w miarę stopniowej asymilacji ideologii szowinistycznej w komunizmie rosyjskim, należał do najczęściej wznawianych i najczęściej cytowanych tekstów). Artykuł ten, wbrew wszystkim innym, gdzie Lenin wyśmiewa i piętnuje wszelki „patriotyzm" (zawsze w cudzysłowie), zawiera wyznanie, że rewolucjoniści rosyjscy kochają swój język, kraj, ojczyznę, że dumni są ze swych rewolucyjnych tradycji i że właśnie w imię tych tradycji pragną klęski caratu w każdej wojnie jako najmniejszego zła dla ludu pracującego; nadto, że interes Wielkorusów jest zgodny z interesem proletariatu rosyjskiego i proletariatu wszystkich innych krajów zarazem. Jest to jedyny tego rodzaju tekst Lenina, o tyle sprzeczny z pozostałymi, o ile wydaje się przypisywać kulturze narodowej samoistną wartość godną obrony. W zestawieniu z całością Leninowskiej doktryny robi on wrażenie ustępstwa, które ma przeciwdziałać normalnym podówczas oskarżeniom bolszewików o zdradę narodową, jak też podkreślić, że polityka bolszewicka zasługuje na uznanie również z punktu widzenia sentymentów „patriotycznych". Nie wiadomo, w rzeczy samej, w jaki sposób obronę dumy narodowej Wielkorusów można uzgodnić z twierdzeniem, że „kto broni hasła kultury narodowej – ten powinien się znaleźć wśród kołtunów nacjonalistycznych, a nie wśród marksistów" („Uwagi krytyczne w kwestii narodowej", *Dzieła*, t. 20 str. 10). Artykuł ten jednak nie stoi w sprzeczności ani z hasłem prawa do samookreślenia narodowego, ani z zastrzeżeniami narzuconymi na to prawo.

4. *Proletariat i burżuazja w rewolucji demokratycznej. Trocki i kwestia „rewolucji permanentnej"*

Wszyscy socjaldemokraci było zgodni co do tego, że Rosja stoi w przededniu rewolucji burżuazyjnej, która ma zmieść samowładztwo, ustanowić wolności demokratyczne, dać ziemię chłopom, rozbić wszystkie pozostałości poddaństwa i zależności osobistej. Ale ogólnikowa ta zgoda nie rozstrzygała bynajmniej wielu ważnych spraw spornych, które do pewnego stopnia angażowały także teoretyczne założenia marksistowskiej doktryny.

Myśl, iż przywódcą nadchodzącej rewolucji będzie proletariat, jako że burżuazja rosyjska nie potrafi, przy swej słabości i tchórzostwie, jej przeprowadzić, pochodziła od Plechanowa i można ją było także uważać za wspólne dobro socjaldemokracji, która od początku w tym punkcie zaznaczała swą opozycję względem narodników (a później także „ekonomistów"). Jednakże mienszewickie skrzydło partii nie tylko nie trzymało się konsekwentnie tej zasady, lecz nade wszystko z burżuazyjnego charakteru rewolucji wnosiło, że „naturalnym" sprzymierzeńcem proletariatu (który, jak wszyscy przyznawali, jest zainteresowany w obaleniu samowładztwa) jest burżuazja i partie libe-

ralne oraz, że w wyniku rewolucji te właśnie partie dojdą do władzy, a więc socjaldemokracja znajdzie się w opozycji.

W tej właśnie kwestii Lenin wcześnie wysunął taktykę zupełnie odmienną. Z tego, że rewolucja utoruje drogę rozwojowi kapitalizmu w Rosji, wcale nie należy wnosić, że władza polityczna po rewolucji ma być skoncentrowana w rękach burżuazji i że w czasie rewolucji pożądany jest sojusz socjaldemokracji z liberałami. Powodowała nim nie tylko organiczna niemal nienawiść do liberałów, ale nade wszystko przeświadczenie o decydującej wadze sprawy chłopskiej w Rosji; stąd piętnował wszelką taktykę, która do Rosji przenosiła schematy przejęte z doświadczeń demokratycznych przewrotów Zachodu. W przeciwieństwie do ortodoksów marksistowskich, Lenin zauważył olbrzymi potencjał rewolucyjny, jaki tkwi w niespełnionych rewindykacjach chłopskich i żądał, by partia potencjał ten wyzyskała, choć z punktu widzenia tradycyjnych schematów mogło się to zdawać popieraniem drobnej własności, a więc programem „reakcyjnym" (koncentracja własności, stosownie do „klasycznych" wzorów, miała przyśpieszyć perspektywy socjalizmu, stąd procesy, zmierzające do rozdrobnienia własności, podejrzane były o „reakcyjność"). Lenin jednakże – w czym ujawniał się jego nadzwyczaj praktyczny, niedoktrynerski, oportunistyczny punkt widzenia – interesował się mniej „poprawnością" taktyki z punktu widzenia tekstów Marksa, a bardziej, albo nawet wyłącznie, sprawą jej skuteczności z punktu widzenia władzy politycznej. Jakoż pisał: „Mówiąc ogólnie, popieranie drobnej własności jest reakcyjne, ponieważ zwraca się przeciwko gospodarce wielkokapitalistycznej, zatrzymuje więc rozwój społeczny, zaciemnia i zaciera walkę klasową. W tym natomiast wypadku chcemy poprzeć drobną własność właśnie nie przeciwko kapitalizmowi, lecz przeciwko ustrojowi pańszczyźnianemu... Wszystko na świecie ma dwie strony. Na Zachodzie chłop-posiadacz odegrał już swoją rolę w ruchu demokratycznym i broni swej uprzywilejowanej w porównaniu z proletariatem sytuacji. W Rosji chłop-posiadacz znajduje się dopiero w przededniu decydującego i ogólnonarodowego ruchu demokratycznego, z którym nie może nie sympatyzować... W takiej historycznej chwili mamy wprost obowiązek udzielić poparcia chłopstwu" (*Program agrarny rosyjskiej socjaldemokracji*, „Zaria", 8.1902, *Dzieła*, t. 6, str. 129). „Nasz główny i najbliższy cel – to utorowanie drogi swobodnemu rozwojowi walki klasowej na wsi, walki klasowej proletariatu, zmierzającej do urzeczywistnienia ostatecznego celu światowej socjaldemokracji, do zdobycia przez proletariat władzy politycznej i stworzenia podstaw społeczeństwa socjalistycznego" (*tamże*, str. 145).

Lenin przyjmował tedy ogólną formułę „sojuszu z burżuazją", lecz natychmiast ową „burżuazję" kwalifikował: nie z burżuazją liberalną, gotową do ugody z monarchią, lecz z burżuazją rewolucyjną i republikańską, to znaczy z chłopstwem. To była główna kość niezgody z mienszewikami, ważniejsza niż paragrafy statutu; o to też głównie chodziło w Leninowskich *Dwóch taktykach* napisanych po III Zjeździe w 1905 roku.

Lecz chodziło nie tylko o sojusz w czasie rewolucji, ale i o władzę po rewolucji. Lenin wysunął hasło władzy proletariatu i chłopstwa w społeczeństwie

burżuazyjnyjm, które rewolucja przyniesie. Zakładał, że społeczeństwo to otworzy drogę nieskrępowanemu rozwojowi walki klasowej oraz koncentracji własności, że jednak proletariat i chłopstwo – za pośrednictwem swych partii – będą sprawować w nim władzę polityczną. W tym celu partia musi zapewnić sobie maksimum możliwego poparcia ze strony chłopów i przygotować odpowiedni program agrarny. Również w tej kwestii rozgorzały spory. Lenin był za hasłem nacjonalizacji całej ziemi, podkreślając, że nacjonalizacja nie jest bynajmniej przedsięwzięciem specyficznie socjalistycznym, że nie podważa podstaw społeczeństwa burżuazyjnego i że spotka się z poparciem chłopów. Większość bołszewików – podobnie jak SR-zy, była za podziałem ziemi obszarniczej i kościelnej, po uprzedniej konfiskacie bez odszkodowania. Mienszewicy wysunęli hasło municypalizacji wywłaszczonej ziemi, to jest przekazania jej we władanie lokalnych organizmów władzy. W odezwie *Do biedoty wiejskiej* wydanej w 1903 roku Lenin pisał: „Socjaldemokraci *nigdy nie odbiorą własności drobnym i średnim gospodarzom, którzy nie najmują robotników*" (*Dzieła*, t. 6, str. 407). W tej samej odezwie jednak zapowiadał, że po rewolucji socjalistycznej wszystkie środki wytwarzania, również ziemia, przejdą na własność wspólną. Nie było jasne, w jaki sposób biedota wiejska miała zrozumieć zgodność tych dwóch zapewnień.

Wszyscy socjaldemokraci uważali odróżnienie między programem minimum i maksimum za oczywiste i wszyscy zastanawiali się nad tym, w jaki sposób, po rewolucji burżuazyjnej, socjaldemokracja prowadzić będzie walkę o „następny etap". Nikt nie snuł przypuszczeń co do tego, jak długo ma trwać etap kapitalistycznych porządków w Rosji. Mienszewicy wszelako wyobrażali sobie na ogół, że chodzi tu o całą epokę historyczną, w czasie której Rosja przyswoi sobie demokratyczne i parlamentarne instytucje Zachodu, że więc sprawa przejścia do socjalizmu jest perspektywą odległą. Lenin zaś na serio traktował zasadę – całkiem z duchem marksizmu zgodną – iż cała taktyka musi być podporządkowana sprawie przyszłego przewrotu socjalistycznego i że „cel ostateczny" musi być nieustannie obecny w świadomości partii jako wyznacznik wszystkich jej poczynań. Powstawało pytanie: jeśli założyć, że rewolucja burżuazyjna wyłoni władzę polityczną ludu, to jest proletariatu i chłopstwa, czy nie należy również przewidywać, że władza taka nieuchronnie będzie zmierzać do przeobrażenia społeczeństwa w duchu socjalistycznym, czy nie nastąpi więc „przerastanie" rewolucji burżuazyjnej w socjalistyczną?

Ten właśnie problem wyłonił się w latach bezpośrednio poprzedzających rewolucję 1905 roku i bezpośrednio po niej w pismach Parvusa i Trockiego.

Leon Trocki (właściwe nazwisko Leon Dawidowicz Bronstein, urodzony 26.10.1879 roku) zdobył sobie już w latach 1902-3 reputację utalentowanego publicysty marksistowskiego w kołach rosyjskiej emigracji. Urodzony we wsi Janowka na Ukrainie w rodzinie żydowskiego chłopa (kategoria taka, niezbyt liczna, istniała jednak na Ukrainie), uczył się w szkołach w Odessie i w Nikołajewie. Jako 18-letni chłopiec nawrócił się na marksizm. Przez kilka miesięcy studiował matematykę na Uniwersytecie Odeskim, jednak rychło życie polityczne odciągnęło go od studiów. Działał w Odessie w Południowo-Rosyj-

skim Związku Robotników, który, choć nie czysto socjaldemokratyczny, był jednak pod znacznym wpływem marksistowskich idei. Aresztowany na początku 1898 roku, spędził prawie dwa lata w więzieniu, po czym skazany został na czteroletnie zesłanie na Syberię. W więzieniu i na zesłaniu uzupełniał gorliwie swoje marksistowskie wykształcenie i na Syberii rozpoczął działalność publicystyczną, wygłaszając odczyty i pisząc artykuły w legalnej prasie. Udało mu się zbiec z zesłania z fałszywym paszportem na nazwisko Trocki, pod którym miał wejść do historii. Jesienią 1902 roku zajechał do Lenina do Londynu i rozpoczął działalność w emigracyjnej socjaldemokracji, między innymi jako współpracownik „Iskry". Na II Zjeździe partii znalazł się w większości, która odrzuciła Leninowski pierwszy paragraf statutu, uważając, że Lenin dąży do stworzenia z partii wąskiej kadry konspiratorów, nie zaś rzeczywistej organizacji klasy robotniczej. Przez czas jakiś był w obozie mienszewików, lecz rychło poróżnił się z nimi; podzielał ich organizacyjne zasady, ale nie podzielał nastawienia na sojusz z liberałami. W 1904 roku wydał w Genewie broszurę pod tytyłem *Nasze zadania polityczne*, w której między innymi atakował Leninowski model partii. Twierdził, że Lenin gardzi ludem i klasą robotniczą, że chce zastąpić proletariat przez partię, czego konsekwencją być musi, iż z czasem Komitet Centralny będzie zastępował partię, a w końcu dyktator zastąpi Komitet Centralny. Proroctwo to, często dziś cytowane, opierało się na tych samych przesłankach, co krytyka Lenina podjęta przez Różę Luksemburg: Leninowska idea scentralizowanej, hierarchicznej partii zawodowych rewolucjonistów jest sprzeczna z fundamentalną zasadą marksizmu, wedle której wyzwolenie klasy robotniczej może być tylko dziełem samej tej klasy.

Przez długie lata Trocki nie identyfikował się z żadnym z dwóch skrzydeł partii i działał głównie jako niezależny publicysta socjaldemokratyczny, chociaż próbował wpłynąć na przywrócenie jedności w partii. Mieszkając w Monachium, nawiązał przyjaźń z Parvusem (właściwe nazwisko A. L. Hefland), Żydem rosyjskim osiadłym w Niemczech i należącym do lewicy socjaldemokracji niemieckiej. Parvus uchodzi za właściwego prekursora czy wręcz twórcę teorii rewolucji permanentnej. Głosił on, że rewolucja demokratyczna w Rosji doprowadzi do powstania ruchu socjaldemokratycznego, który z konieczności dążyć będzie do kontynuacji procesu rewolucyjnego w kierunku socjalistycznym. Trocki przejął tę myśl i wyłożył ją – już po rewolucji w 1905 roku – w rozprawach, które uogólniały doświadczenia rewolucji. Pisał, że słabość burżuazji rosyjskiej sprawia, iż proletariat musi stać się czołową siłą rewolucji; z tej właśnie racji rewolucja nie zatrzyma się na etapie burżuazyjnym, lecz rozwijać się będzie dalej. Wskutek zacofania ekonomicznego Rosji przewrót burżuazyjny będzie bezpośrednio poprzedzał przewrót socjalistyczny (schemat ten był podobny do tego, jaki nakreślili Marks i Engels w 1848 roku dla Niemiec). O ile jednak w „pierwszym etapie" proletariat będzie korzystał z poparcia chłopstwa, o tyle w rewolucji socjalistycznej zwróci przeciwko sobie masy drobnych posiadaczy. Ponieważ zaś proletariat jest w Rosji mniejszością, nie zdoła on utrzymać swej władzy, jeśli nie przyjdzie mu z pomocą rewolucja socjalistyczna na Zachodzie. Lecz oczekiwać należy, że proces

rewolucyjny w Rosji rozszerzy się na Europę i stanie się prologiem światowej rewolucji.

Do tych dwóch twierdzeń – powtarzanych potem wielokrotnie – sprowadza się teoria rewolucji permanentnej Trockiego: rewolucja burżuazyjna będzie „przerastać" w sposób ciągły w socjalistyczną, rewolucja rosyjska zainicjuje pożar w krajach zachodnich, co jest warunkiem jej ocalenia, gdyż proletariat rosyjski nie zdoła utrzymać władzy w izolacji, gdy będzie musiał walczyć z przeważającym oporem mas chłopskich.

Lenin do kwietnia 1917 roku nie przewidywał wprawdzie bezpośredniego przerastania jednej rewolucji w drugą i krytykował Parvusa, który oczekiwał rządu socjaldemokratycznego w rezultacie „pierwszego etapu" walki. Rząd taki, pisał Lenin w kwietniu 1905 roku, nie zdołałby się utrzymać, gdyż „jako tako trwała... może być jedynie dyktatura rewolucyjna oparta na olbrzymiej większości narodu. Proletariat zaś rosyjski stanowi obecnie mniejszość ludu Rosji" („Socjaldemokracja a tymczasowy rząd rewolucyjny", *Dzieła*, t. 8, str. 288). Socjaldemokracja powinna się tedy nastawiać na udział we władzy wspólnie z chłopstwem (tj. z całym chłopstwem, które jako całość zainteresowane jest w obaleniu samowładztwa), lecz nie na bezpośrednie przejście do socjalizmu. Z drugiej strony, już przed rewolucją 1905 roku, Lenin pisał, że dyktatura proletariatu musi być dyktaturą *przeciwko* chłopstwu i nad chłopstwem, mianowicie nad całym chłopstwem posiadającym ziemię. Wynika to wyraźnie z jego uwag do drugiego projektu programu partyjnego, sporządzonego przez Plechanowa: „pojęcie «dyktatury» nie da się pogodzić z *twierdzącym* uznaniem obcej pomocy dla proletariatu. Gdybyśmy rzeczywiście z pewnością wiedzieli, że drobna burżuazja poprze proletariat przy dokonaniu przezeń jego proletariackiej rewolucji wtedy nie byłoby po co mówić o «dyktaturze», gdyż mielibyśmy wtedy zapewnioną tak przytłaczającą większość, że obeszliśmy się i bez dyktatury... Uznanie konieczności *dyktatury* proletariatu związane jest *w sposób najbardziej ścisły i nierozłączny* z tezą *Manifestu komunistycznego*, że *jedynie* proletariat jest klasą rzeczywiście rewolucyjną". „Im więcej przejawiamy «dobroci» wobec drobnego producenta (np. wobec chłopa) w praktycznej części naszego programu, tym «surowsi» powinniśmy być wobec tych niepewnych i dwulicowych elementów socjalnych w *zasadniczej* części programu, nie ustępując ani na jotę ze *swojego* punktu widzenia. Rzecz w tym – jeśli przyjmiesz ten nasz punkt widzenia, wtedy odczujesz całą «dobroć», a nie przyjmiesz – no to się nie gniewaj. Wtedy my przy «dyktaturze» powiemy o tobie: nie ma po co słów daremnie tracić tam, gdzie trzeba użyć władzy" („Uwagi do drugiego projektu programu Plechanowa", *Dzieła*, t. 6, str. 39 i 41). Toteż, w zgodności z tymi założeniami, Lenin w „Rewizji programu agrarnego", pisanej bezpośrednio po rewolucji, podkreślał, że „im bardziej zbliża się zwycięstwo powstania chłopskiego, tym bliższy jest zwrot chłopów-gospodarzy przeciw proletariatowi, tym bardziej potrzebna jest samodzielna organizacja proletariacka... proletariat wiejski powinien organizować się samodzielnie wraz z proletariatem miejskim w celu prowadzenia walki o całkowity przewrót socjalistyczny"; program agrarny powinien więc

wskazać, w jaki sposób ruch robotniczy powinien „utrwalić zdobycze chłopskie i przejść od zwycięstwa demokracji do bezpośredniej walki proletariackiej o socjalizm" („Rewizja programu agrarnego", 1906, *Dzieła*, t. 10, str. 184-185). Z kolei na zjeździe zjednoczeniowym w kwietniu 1906 roku Lenin wyraźnie wypowiedział się za tym, że opór chłopstwa skaże rewolucję na klęskę, jeśli nie nastąpi (a że nastąpi – Lenin był pewien) powstanie proletariatu na Zachodzie. „Rosyjska rewolucja – mówił – może o własnych siłach zwyciężyć, ale w żadnym razie nie zdoła własnymi rękoma utrzymać i utrwalić swych zdobyczy. Nie może tego dokonać, jeżeli na Zachodzie nie będzie socjalistycznego przewrotu; bez tej przesłanki restauracja jest nieuchronna i przy municypalizacji, i przy nacjonalizacji, i przy podziale, ponieważ drobny posiadacz przy wszystkich bez wyjątku formach posiadania i własności będzie ostoją restauracji. Po całkowitym zwycięstwie demokratycznej rewolucji drobny posiadacz nieuniknienie zwróci się przeciwko proletariatowi, i to tym szybciej, im szybciej będą obaleni wszyscy wspólni wrogowie proletariatu i drobnego posiadacza, a mianowicie: kapitaliści, obszarnicy, burżuazja finansowa itd. Nasza republika demokratyczna nie ma żadnej rezerwy poza socjalistycznym proletariatem na Zachodzie" (*Dzieła*, t. 10, str. 274).

Widać stąd, do jakiego stopnia wyolbrzymione są „zasadnicze przeciwieństwa", jakie Stalin wykrywał później między leninizmem a teorią rewolucji permanentnej. Stalin, w walce z Trockim, twierdził, że teoria rewolucji permanentnej, po pierwsze, wyraża niewiarę w rewolucyjną siłę chłopstwa i zakłada, że chłopstwo jako całość będzie wrogiem proletariatu w rewolucji socjalistycznej; po drugie zaś, kwestionuje ona możliwość budowy socjalizmu w jednym kraju i nie wierzy, by rewolucja w Rosji mogła utrzymać swe zdobycze bez przewrotu na Zachodzie; wedle Stalina, przeciwieństwa te od początku były równie fundamentalne. W rzeczywistości, Lenin przed rewolucją, w czym bynajmniej nie był odosobniony, uważał, że nawet demokratyczna rewolucja nie zdoła się ostać bez socjalistycznej rewolucji na Zachodzie; że to samo odnosiło się *a fortiori* do rewolucji socjalistycznej, było oczywiste. Ponadto, Lenin kładł nacisk na organizowanie proletariatu wiejskiego, to jest chłopów nie posiadających, których interesy, jak wierzył, pokrywają się całkowicie z interesami robotników miejskich i którzy wobec tego poprą przewrót socjalistyczny. Przewidywał natomiast, przed 1917 rokiem, że całe chłopstwo zwróci się przeciw proletariatowi w „drugim etapie". Przewidywał, po trzecie, że chociaż „pierwszy etap" nie może doprowadzić do władzy socjalistycznej, to jednak zainicjuje on „bezpośrednią walkę proletariacką o socjalizm". „Rewolucja permanentna" była przeciwna doktrynie Lenina tylko, o ile zakładała, że „pierwszy etap" przyniesie bezpośrednio w wyniku władzę proletariatu lub jego partii. Później dopiero, gdy Lenin wysunął hasło dyktatury proletariatu i biednego chłopstwa oraz oparł swoją taktykę na walce klasowej na wsi, musiał, oczywiście, zwalczać politykę, opartą na przekonaniu o nieuchronnej wrogości między proletariatem a chłopstwem jako całością.



W tych trzech punktach: teoria partii, kwestia narodowa i kwestia stosunku proletariatu do burżuazji i chłopstwa, ukształtowały się, jeszcze przed rewolucją 1905 roku, zasadnicze założenia leninizmu jako nowej formacji w ruchu socjalistycznym (chociaż nowość ta dla samego Lenina nie była wówczas widoczna). Leninizm uformował się jako teoria takiego ruchu socjalistycznego, który w przymierzu z chłopstwem (nie zaś z burżuazją miejską) organizuje się w przewidywaniu rewolucji demokratycznej w kraju na poły feudalnym, dąży do uczestnictwa we władzy demokratycznej wraz z chłopstwem i następnie inicjuje walkę o socjalizm i dyktaturę proletariatu przeciwko chłopstwu posiadającemu i burżuazji. We wszystkich tych poczynaniach proletariat ma działać pod przewodem partii, która jest jedynym uprawnionym nosicielem świadomości proletariackiej i która, chociaż chce poparcie klasy robotniczej pozyskać, określa swą „proletariackość" nie przez realny fakt owego poparcia, ale przez posiadanie „naukowej" wiedzy o społeczeństwie: jest to przy tym partia, której trzon stanowią rewolucjoniści zawodowi, partia zbudowana centralistycznie i hierarchicznie, niezależna w swej ideologii i taktyce od „empirycznego" proletariatu. Zadaniem jej jest wyzyskiwać wszystkie elementy i wszystkie formy opozycji, kanalizować całą energię zwróconą przeciw *ancient régime*'owi – czy to z powodów narodowych, czy społecznych, czy religijnych lub intelektualnych – lecz nie dlatego, by partia miała wszystkie postulaty opozycji brać na swoje konto lub z wszystkimi siłami opozycyjnymi się identyfikować, lecz po to, by wszystkie je wyzyskać dla własnych celów. Partia ma więc popierać opozycję liberalną przeciw caratowi, chociaż zamiarem jej jest w przyszłości zniszczyć liberalizm. Ma popierać rewolucję chłopską przeciw pozostałościom pańszczyzny, chociaż jej celem ostatecznym jest pozbawienie chłopów prywatnej własności ziemi. Ma popierać opór sekciarzy religijnych przeciwko prześladowaniom ze strony religii panującej, chociaż wyznaje ateizm i obiecuje zniszczyć w przyszłości „religijne przesądy". Ma także popierać ruchy narodowe i aspiracje niepodległościowe, o ile przyczyniają się do kruszenia wielonarodowego imperium, chociaż celem jej jest zniesienie państw narodowych w ogólności. Ma, słowem, kierować na własny użytek wszystkie energie destrukcyjne w stosunku do istniejącego systemu, chociaż wszystkie grupy społeczne, które są nosicielami tych energii, mają być, w jej rozumieniu, w przyszłości zniszczone jako odrębne siły społeczne. Partia ma być tedy niejako uniwersalną maszyną do przetwarzania energii społecznej z wielu źródeł płynącej w jeden nurt. Leninizm był teorią tej maszyny, która okazać się miała, lecz nie bez niezwykłego zbiegu okoliczności, nadzwyczajnie skuteczna i rzeczywiście zmieniła historię świata.

Rozdział XVII

FILOZOFIA I POLITYKA W RUCHU BOLSZEWICKIM

1. Walki frakcyjne w epoce rewolucji 1905 roku

Wyniki II Zjazdu miały zaciążyć na całej przyszłości rosyjskiej socjaldemokracji. Rychło na zjeździe okazało się, że Lenin nie mógł, wbrew nadziejom, wykorzystać niewielkiej większości, jaką w końcowym etapie zjazdu uzyskał, dla opanowania sytuacji w partii. Stało się to głównie za sprawą „zdrady" Plechanowa. Zjazd mianowicie powołał redakcję centralnego organu, która stanowiła podówczas ciało faktycznie od Komitetu Centralnego niezależne, a często w praktyce ważniejsze. Redakcja składać się miała z Plechanowa, Lenina i Martowa, zaś pozostali przedstawiciele „mniejszości" – Akselrod, Zasulicz i i Potresow – zostali na żądanie Lenina usunięci. Martow jednak uchylił się od stanowiska w redakcji tak pomyślanej. Tymczasem po kilku tygodniach Plechanow zerwał z bolszewizmem i wymógł swym autorytetem przywrócenie redakcji w dawnym, mienszewickim składzie. Wówczas Lenin z kolei opuścił redakcję, w której nie mógł żadną miarą przeprowadzić swojej linii, a „Iskra" od tej pory jęła ukazywać się jako organ mienszewicki. Dopiero po roku udało się bolszewikom powołać do życia własny organ.

II Zjazd spowodował lawinę artykułów, broszur, ulotek i książek, w których świeżo powstałe frakcje obrzucały się wyzwiskami, zarzucały sobie wzajem nielojalność, intryganctwo, frakcyjne przywłaszczanie pieniędzy partyjnych itd. Książka Lenina *Krok naprzód, dwa kroki wstecz* była najważniejszym pociskiem większości w pozjazdowych sporach. Zawiera ona drobiazgową analizę wszystkich ważnych głosowań na zjeździe, broni centralistycznej idei partii i piętnuje mienszewików jako oportunistyczne skrzydło socjaldemokracji. „Iskra" z kolei, piórami Plechanowa, Akselroda i Martowa, oskarżała skrzydło bolszewickie o biurokratyczny centralizm, nietolerancję, bonapartyzm i chęć podporządkowania rzeczywistej klasy robotniczej – interesom zawodowych polityków inteligenckiego pochodzenia. Każda strona zarzucała drugiej to samo: że jej polityka nie jest wyrazem interesów proletariackich; spór był jednak beznadziejny, gdyż mówiąc „proletariat" każdy miał co innego na myśli. Mienszewikom chodziło głównie o rzeczywisty ruch rzeczywistych robotników, którym partia ma pomagać w skutecznej walce.

Dla leninowców rzeczywisty, spontaniczny ruch robotniczy był z definicji burżuazyjny, a właściwy ruch proletariacki określał się przez zwierzchnictwo proletariackiej ideologii, to jest marksizmu w interpretacji Lenina.

Obie frakcje stanowiły nadal formalnie części jednej partii. Rozłam nieuchronnie przerzucił się do Rosji, gdzie jednak był on mniej jaskrawy, gdyż wielu działaczom partyjnym spory emigranckie wydawały się nieistotne, a robotnicy socjaldemokraci ledwo o nich wiedzieli. Przywódcy obu frakcji starali się usilnie o zdobycie wpływów w nielegalnej organizacji i organizowali wszędzie frakcyjne komitety, przy czym Lenin i jego zwolennicy nalegali na jak najszybsze zwołanie następnego zjazdu w celu rozwiązania paraliżującego rozłamu. Pojawili się w obozie bolszewickim działacze i intelektualiści, z których pomocą Lenin tworzył organizacyjne i ideologiczne podstawy własnego ruchu: Bogdanow, Łunaczarski, Boncz-Brujewicz, Worowski i inni.

Wybuch rewolucji 1905 roku był zaskoczeniem dla obydwu frakcji, z których żadna nie miała nic wspólnego z początkowym, spontanicznym ruchem. Z emigrantów, którzy wrócili do Rosji, największą rolę w przebiegu wydarzeń odegrał Trocki, nie należący do żadnej frakcji (wrócił on do Rosji natychmiast, podczas gdy Lenin i Martow zjawili się w Petersburgu dopiero w listopadzie 1905 roku, po ogłoszeniu amnestii). Pierwsza faza rewolucji związana była z akcją robotników petersburskich zrzeszonych w związkach zawodowych, które organizowali agenci policyjni – jakby na potwierdzenie Leninowskiej obawy co do losów klasy robotniczej pozostawionej samej sobie. Owe związki, którym patronował szef moskiewskiej Ochrany Zubatow, przerosły jednak zamierzenia organizatorów; najsławniejszy z organizatorów – pop Gapon, który swoją rolę robotniczego przywódcy brał na serio, nawrócił się po styczniowej masakrze petersburskiej na wiarę rewolucyjną. Masakra ta, którą car odpowiedział na pokojową demonstrację robotniczą, podniosła do stanu wrzenia kryzys, uprzednio już dojrzewający w związku z klęskami w wojnie japońskiej, strajkami w Polsce i buntami chłopskimi.

W kwietniu 1905 roku Lenin zwołał w Londynie rozłamowy zjazd bolszewicki, który ogłosił się zjazdem partii i formalnie, na czas jakiś, przypieczętował rozłam, potępiając mienszewicką politykę oraz wybierając czysto bolszewickie władze. Jednak w miarę rozwoju sytuacji rewolucyjnej współpraca praktyczna między działaczami obu frakcji w Rosji doprowadziła do ponownego zbliżenia. Wynalazkiem spontanicznego ruchu robotników rosyjskich były rady (sowiety), które początkowo spotkały się z nieufnością działaczy bolszewickich „krajowych" jako organizmy bezpartyjne, a więc pozbawione właściwej świadomości rewolucyjnej. Lenin jednak szybko uznał rady za zalążek przyszłej władzy robotniczej i zalecił partii taktykę udziału w radach i walki o ich polityczne opanowanie.

Jednym z wyników rewolucji był sławny manifest cara z października 1905 roku, obiecujący konstytucję, swobody obywatelskie, wolność słowa i zgromadzeń, parlament (Dumę). Wszystkie frakcje socjaldemokratyczne, a także SR-zy, ogłosiły bojkot wyborów i piętnowały carskie obietnice jako oszustwo. Ostatnie dwa miesiące 1905 roku były szczytowym punktem re-

wolucji; zakończyły się zdławieniem powstania robotników moskiewskich w grudniu. Krwawe represje zalały wszystkie rewolucyjne ośrodki Rosji, Polskę i Łotwę; pojawiły się organizacje reakcji, inspirujące pogromy Żydów i masowy terror. Długo jeszcze, po zdławieniu masowych buntów, ogniska walk i gwałtu rozpalały się tu i ówdzie, niszczone represjami. Lenin jednak przez długi czas, w okresie tak zwanego odpływu fali rewolucyjnej, spodziewał się rychłego wznowienia walk. W końcu jednak uznał, że należy nastawić się na pracę w warunkach reakcji i stanowczo obstawał za udziałem socjaldemokracji w wyborach do trzeciej Dumy – tym razem w zgodzie z mienszewikami, a przeciwko większości własnej frakcji.

Rewolucyjna eksplozja doprowadziła do ponownego formalnego zjednoczenia partii. Na zjeździe w Sztokholmie w kwietniu 1906 roku obie frakcje przywróciły jedność organizacyjną (mienszewicy mieli tym razem znaczącą większość, lecz dawne nazwy utrzymały się nadal), która miała przetrwać następne sześć lat, do kolejnego i ostatecznego rozłamu, jaki Lenin zarządził w 1912 roku. Ideologiczna i taktyczna jedność nie zostały wszelako przywrócone. Podstawowe rozbieżności i wzajemne oskarżenia trwały nadal, chociaż przez czas jakiś Lenin starał się w polemikach z mienszewikami używać języka mniej wulgarnego i mniej najeżonego wyzwiskami aniżeli uprzednio. Każda frakcja interpretowała wyniki rewolucji jako potwierdzenie własnej doktryny. Lenin dowodził, że w świetle doświadczeń rewolucyjnych nie może być wątpliwości, iż burżuazja (w tym przypadku partia kadetów) gotowa jest do ugody z caratem za cenę znikomych ustępstw i bardziej się boi rewolucji ludowej aniżeli samowładztwa, że jedyną, obok proletariatu, siłą, na którą liczyć może rewolucja, jest chłopstwo i że ono jest na tym etapie naturalnym sojusznikiem socjaldemokracji. Część mienszewików, przeciwnie, przypisywała klęskę rewolucji temu, iż w drugiej jej fazie proletariat został osamotniony na skutek nadmiernego radykalizmu swych żądań, które zwróciły przeciw niemu burżuazję i nie pozwoliły wykorzystać jej opozycyjnego potencjału. Trocki na podstawie doświadczeń rewolucyjnych sformułował dokładniej teorię permanentnej rewolucji; wykazywała, że rewolucja w Rosji musi bezpośrednio przerosnąć w fazę socjalistyczną oraz że może ona się stać zapalnikiem przewrotu socjalistycznego na Zachodzie.

Epoka porewolucyjnej reakcji utrzymała zatem dawne podziały nietknięte i wyłoniła nowe problemy, na które obie frakcje odpowiadały wedle własnych schematów. Mienszewicy byli o wiele bardziej skłonni korzystać z nowo powstałych możliwości parlamentarnych; leninowcy dłużej bronili taktyki bojkotu, a gdy zdecydowali się na udział w Dumie, chcieli ją traktować wyłącznie jako organ propagandy rewolucyjnej, nie zaś instrument reform społecznych. Mienszewicy, choć brali udział w starciach zbrojnych okresu rewolucji, uważali powstanie zbrojne za środek ostateczny i bardziej byli zainteresowani innymi formami walki, podczas gdy dla Lenina powstanie i zdobycie władzy przez przemoc zbrojną było jedynym możliwym narzędziem osiągnięcia celów rewolucyjnych. Powiedzenie Plechanowa „nie trzeba było chwytać za broń" było dla Lenina kamieniem obrazy i cytował je on nie-

zliczoną ilość razy, aby zdemaskować oportunizm mienszewickiego przywódcy ideowego. Mienszewicy byli za możliwie zdecentralizowanymi formami rządzenia w przyszłym państwie republikańskim i z tego między innymi powodu przewidywali w programie agrarnym przekazanie skonfiskowanej ziemi instytucjom władzy lokalnej, tłumacząc, że nacjonalizacja oznaczałaby wzmocnienie władzy centralnej, która wszakże będzie w rękach burżuazji („azjatycki" charakter rosyjskiej państwowości był dla Plechanowa dodatkowym argumentem na rzecz posunięć osłabiających koncentrację władzy). Lenin obstawał nadal przy programie nacjonalizacji (nacjonalizacja nie miała oznaczać konfiskaty ziemi chłopskiej ani gospodarki kolektywnej na wsi, lecz przekazanie w ręce państwa renty absolutnej); ponieważ porewolucyjna władza miała być, wedle jego przewidywań, dyktaturą proletariatu i chłopstwa, argument mienszewicki nie miał dla niego znaczenia. Część bolszewików wreszcie (m.in. młody Stalin) była po prostu za podziałem całej skonfiskowanej ziemi, co odpowiadało najbardziej rzeczywistym aspiracjom chłopstwa i w końcu zostało przyjęte w programie. Mienszewicy, zarówno w Dumie, jak poza nią, skłonni byli do wspólnych działań opozycyjnych oraz różnych porozumień z partią kadecką, podczas gdy Lenin żądał przymierza z chłopstwem (uosobionym po rewolucji głównie w partii trudowików) i bezustannie piętnował kadetów jako carskich lokajów. Mienszewicy snuli projekty szerokiej bezpartyjnej organizacji proletariatu (ogólny kongres robotniczy), to jest, chcieli rozwinięcia systemu rad do skali ogólnorosyjskiej, podczas gdy dla Lenina projekt taki oznaczał próbę wyeliminowania partii i zastąpienia jej – *horribile dictu* – proletariatem. Napadł on też gwałtownie na Akselroda, Łarina i innych rzeczników idei zjazdu robotniczego, twierdząc, że cały sens rad robotniczych sprowadzał się do ich roli jako organów powstania. „Rady delegatów robotniczych i ich zjednoczenie są konieczne dla zwycięstwa powstania. Zwycięskie powstanie nieuchronnie tworzy inne organy" (w zbiorze pt. „Zagadnienia taktyki", 1907, *Dzieła*, t. 12, str. 312).

Dyskusje nad tymi kwestiami – w szczególności nad sprawą stosunku do kadetów oraz nad programem agrarnym – ciągnęły się przez następne łata. Frakcja mienszewicka była o wiele bardziej niż leninowska, pożerana wątpliwościami i często niezdecydowana w taktyce, z natury skłonna do przypisywania znacznej wagi instytucjom legalnym i szerokim organizacjom proletariackim. Lenin żądał, by partia wykorzystywała wszystkie możliwości legalnej pracy, lecz by zachowywała zawsze aparat konspiracyjny i nigdy nie ulegała złudzeniom konstytucjonalizmu, parlamentaryzmu i trade-unionizmu; wszystkie legalne formy mają być podporządkowane przyszłemu zagarnięciu władzy w drodze przemocy. Jednocześnie jednak Lenin przeciwstawiał się taktyce indywidualnego terroru uprawianej przez SR-ów; podkreślał przed rewolucją, że partia nie wyrzeka się zasadniczo terroru i że w określonych warunkach jest to niezbędny środek walki; zamachy na ministrów czy premierów są jednak przedwczesne i niecelowe, gdyż rozpraszają siły rewolucjonistów i nie mogą przynieść żadnych poważnych efektów. Natomiast w schyłkowym okresie rewolucji spór Lenina z mienszewikami dotyczył między

innymi sprawy tak zwanych ekspropriacji, czyli napadów rabunkowych, które organizowały terrorystyczne oddziały partii w celu zasilenia kasy partyjnej (Stalin na Zakaukaziu był jednym z głównych organizatorów tej akcji). Mienszewicy (podobnie jak Trocki) potępiali napady rabunkowe jako niegodne partii i demoralizujące jej członków; Lenin jednak bronił tego narzędzia walki pod warunkiem, że rabowane są nie poszczególne osoby, ale banki, pociągi czy mienie państwowe. Na zjeździe londyńskim wiosną 1907 „ekspropriacje" zostały potępione przez mienszewicką większość, przy sprzeciwie Lenina.

Okres reakcji doprowadził do gwałtownego skurczenia się szeregów partyjnych (Lenin po zjeździe zjednoczeniowym, we wrześniu 1906 roku oceniał liczebność partii na ponad 100.000; na zjeździe delegaci reprezentowali około 13.000 bolszewików i około 18.000 mienszewików, ponadto, po ponownym wstąpieniu Bundu, partia wzmocniła się o 33.000 robotników żydowskich; oprócz tego wstąpiła do SDPRR socjaldemokracja polska z 26.000 członków oraz łotewska z 14.000; otóż Trocki oceniał liczebność partii w 1910 roku na 10.000). Jednocześnie jednak, mimo represji, porewolucyjna sytuacja rozszerzyła znacznie możliwości legalnej akcji i legalnej prasy. Lenin na początku 1907 roku przeniósł się do Finlandii, skąd kierował działalnością swej frakcji i gdzie mieszkał do chwili ponownej emigracji w końcu tegoż roku. W tym czasie miały miejsce wybory do drugiej Dumy; proklamowany przez Lenina bojkot nie udał się i ostatecznie 35 socjaldemokratów posłowało w carskim parlamencie. Po kilku miesiącach druga Duma, podobnie jak pierwsza, została rozwiązana i wówczas Lenin, wbrew większości własnej frakcji, a w zgodzie z mienszewikami, zerwał z taktyką bojkotu i zażądał udziału socjaldemokracji w wyborach (nie w celu popierania reform socjalnych, ale w celu demaskowania złudzeń parlamentarnych i „popychania" delegatów chłopskich w kierunku rewolucyjnym). O ile kilka miesięcy wcześniej każdy, kto sprzeciwiał się bojkotowi, wykazywał tym samym – wedle Lenina – że nie ma pojęcia o marksizmie i odsłaniał swój beznadziejny oportunizm, o tyle teraz dokładnie tak samo objawiał ignorancję i oportunizm każdy, kto obstawał za bojkotem. Wewnątrz frakcji bolszewickiej uformowała się podfrakcja, która krytykowała tym razem Lenina „z lewa", jak to się zwykło powiadać; Lenin nazywał ich „otzowistami" (tj. „rewokatorami") z tej racji, iż żądali odwołania posłów demokratycznych z Dumy; do innych przylgnęło miano „ultymatystów" z racji wysuniętego przez nich projektu „ultimatum", które partia miałaby przedstawić swoim posłom (w większości mienszewikom), aby odwołać ich z Dumy w razie odmowy posłuchu. Różnice te nie były zresztą istotne. W rzeczywistości wystąpiła przeciw Leninowi grupa rewolucyjnych bolszewików, którzy uważali, że partia nie powinna w ogólności korzystać z środków walki parlamentarnej, lecz skoncentrować się całkowicie na bezpośrednich przygotowaniach do przyszłej rewolucji. Bogdanow, który był przez kilka lat najwierniejszym współpracownikiem Lenina i odgrywał czołową rolę w rosyjskiej organizacji bolszewickiej, a nawet może uchodzić, obok Lenina, za współtwórcę bolszewizmu jako od-

rębnego kierunku politycznego, był w tym ruchu najaktywniejszy. W obozie „otzowistów" lub „ultymatystów" znaleźli się obok niego liczni intelektualiści bolszewiccy: Łunaczarski, Pokrowski, Mienżynski. Część z nich z czasem wróciła do leninowskiej ortodoksji.

Spór o taktykę z „otzowistami" splótł się w osobliwy sposób z walką filozoficzną, która rozgorzała w tym czasie w obozie socjaldemokracji i której wynikiem był między innymi traktat Lenina w obronie materializmu wydany w 1909 roku. Spór ten miał jednak prehistorię, o której wypada pokrótce wspomnieć.

2. *Nowe prądy w życiu umysłowym Rosji*

Na przełomie stulecia zaznacza się w Rosji wyraźny odwrót inteligencji od pozytywizmu, scjentyzmu i materializmu, które przez czas jakiś dominowały w życiu umysłowym. Rosja uczestniczy pod tym względem w przemianach ogólnoeuropejskich, które dochodzą do głosu zarówno w filozofii i myśli społecznej, jak w poezji, w malarstwie i teatrze. Charakterystyczne dla postawy umysłowej niezależnego inteligenta rosyjskiego z ostatniej ćwierci XIX stulecia było przekonanie, że nauka dostarcza właściwych odpowiedzi na wszystkie kwestie życia społecznego i indywidualnego, że religia jest zbiorem zabobonów utrzymujących się wskutek ciemnoty i oszustwa, że skalpel biologa unicestwił ostatecznie Boga i duszę, że historia ludzka znajduje się pod przemożnym parciem „postępu" i że zadaniem inteligencji jest uczestniczyć w owym postępie przeciwko samowładztwu, religii i uciskowi społecznemu. Optymizm historyczny, racjonalizm, kult nauki „pozytywnej", wszystko to były cechy myślenia zdominowanego przez ewolucjonistyczny pozytywizm proweniencji Spencerowskiej, wzmocniony w Rosji tradycją XIX-wiecznego materializmu. Również marksizm rosyjski w pierwszej swojej fazie te właśnie, pozytywistyczne składniki odziedziczonego światopoglądu wysuwał na pierwsze miejsce. Z pewnością, druga połowa XIX wieku jest także epoką Dostojewskiego i Sołowiewa, nie tylko Czernyszewskiego i Dobrolubowa. Jednakże dynamiczne i najbardziej wpływowe części inteligencji, w szczególności ogromna większość inteligencji rewolucyjnej – narodników czy marksistów – przyjmowały katechizm racjonalistyczny i ewolucjonistyczny jako naturalny składnik swojej walki przeciw caratowi i cerkwi.

Załamanie się tych wszystkich wzorów znalazło wyraz w dużej rozmaitości prądów umysłowych, którym trudno nadać sens wspólny prócz negatywnego, to jest właśnie skierowanego przeciw scjentystycznym, optymistycznym i kolektywistycznym ideałom ubiegłego stulecia. Obok akademickiej filozofii w stylu Kantowskim (A. I. Wedenskij) czy Heglowskim (B. N. Cziczerin) pojawiają się nowe dzieła nieakademickich pisarzy, zorientowane religijnie, personalistycznie i antyscjentystycznie. Mnożą się przekłady zachodnich filozofów: nie tylko Wundt i Windelband, ale także Nietzsche, Bergson, James, Avenarius, Mach, a nawet Husserl; ukazuje się po rosyjsku główny prorok egocentrycznego anarchizmu, Max Stirner. Kwitnie poezja symbolistów i

„dekadentów": nazwiska Mereżkowskiego, Zinaidy Gippius, Błoka, Briusowa, Bunina, Iwanowa, Biełyja, wchodzą – już na trwałe – do rosyjskiej literatury. Zainteresowanie dla religii, mistyki, dla kultów orientalnych, dla okultyzmu, staje się niemal powszechne. Filozofia religijna Sołowiewa przeżywa renesans. Pesymizm, satanizm, nastroje katastroficzne, szukanie mistycznych i metafizycznych głębi, zamiłowanie do fantastyki, kult erotyzmu, upodobanie w psychologicznych samoanalizach – wszystko to splata się w jeden węzeł modernistycznej kultury. Mereżkowski obok Bierdiajewa i Rozanowa, snuje rozważania nad metafizyką płci. Byli marksiści wracają do wiary przodków; pokolenie, dla którego zainteresowania religijne były równoznaczne z obskurantyzmem i reakcją polityczną, ustępuje miejsca pokoleniu, w którego oczach „naukowy" ateizm staje się z kolei symbolem ciasnego, naiwnego optymizmu.

W roku 1903 ukazuje się wspomniane już dzieło zbiorowe *Problemy idealizmu*, wypełnione w znacznej części artykułami niedawnych marksistów; gromią teraz marksizm i materializm za nihilizm moralny, pogardę dla wartości osobowych, za determinizm, za fetyszyzację celów społecznych jako wartości samoistnych, niezależnych od jednostek, które się na społeczeństwo składają; zarzucają marksistom bezkrytyczną wiarę w postęp i absolutyzację przyszłości, na rzecz której wszelkie wartości teraźniejsze wolno poświęcić. Wedle Bierdiajewa, żadnej etyki niepodobna ugruntować na materialistycznym poglądzie na świat, wszelka etyka bowiem musi założyć Kantowskie odróżnienie bytu i powinności. Normy moralne nie dają się wyprowadzić z doświadczenia, nauki doświadczalne są zatem z punktu widzenia etyki bezsilne. Otóż sama ważność norm moralnych zakłada zarówno świat inteligibilny, w którym się one konstytuują, świat różny od rzeczywistości doświadczenia, jak też drugą, „noumenalną" i wolną naturę człowieka. Świadomość moralna postuluje tedy wolność, Boga i nieśmiertelność. Pozytywizm i utylitaryzm nie są w stanie dostarczyć człowiekowi bezwzględnie ważnych kryteriów wartościowania. Bułgakow z kolei atakował materializm i pozytywizm zarówno za ich niezdolność do wyjaśnienia zagadek metafizycznych, za uznanie świata i ludzkiego istnienia za dzieło przypadku, jak też za negację wolności i brak kryteriów wartościowania moralnego. Świat i nasza w nim obecność nabierają sensu tylko z punktu widzenia wiary w boski ład bytu, a nawet dla naszego społecznego zaangażowania nie możemy znaleźć podstawy, jeśli nie uznamy tego zaangażowania za obowiązek religijny. Tylko wtedy, gdy związek z boskością nadaje sens naszym czynom, możemy myśleć o rzeczywistej samorealizacji człowieka i o osobowości integralnej, która jest najwyższą wartością.

Te dwie myśli – że ważność jakichkolwiek norm moralnych czy prawnych zakłada świat nieempiryczny oraz że osobowa samorealizacja nie może być poświęcona na rzecz żadnych wymogów społecznych, gdyż osobowość jest wartością samocelową i absolutną – powtarzają się u większości autorów *Problemów idealizmu*. Nowgorodcew podkreślał konieczność apriorycznych norm sprawiedliwości dla budowy prawa; Struve krytykował ideał równości

pojętej jako identyczność ludzi i niwelacja wartości osobowych. Większość – a nade wszystko Frank – usiłowała przy tym swój personalizm poprzeć filozofią Nietzschego, wydobywając z niej to wszystko, co godziło w utylitarystyczne doktryny moralne, w eudajmonizm, w moralność niewolników, w doktryny poszukujące „szczęścia dla mas" kosztem twórczości osobowej. Struve, Bierdiajew, Frank, Askoldow – wszyscy w mniejszym lub większym stopniu korzystają z Nietzscheańskich ataków na socjalizm jako filozofię miernoty i kult wartości „stadnych". Wszyscy widzą w socjalistycznych ideałach pragnienie zdeptania wartości osobowych na rzecz „Człowieka" abstrakcyjnego. Wszyscy demonstrują niewiarę w prawa dziejowe, a także w kryteria postępu, które można by wyprowadzić z samej „empirycznej" historii, nie wzbogaconej apriorycznymi normami moralnymi. Wszyscy też widzą w socjalizmie zapowiedź tyranii abstrakcyjnych wartości „kolektywistycznych" nad osobowymi.

Problemy idealizmu były doniosłym wydarzeniem w dziejach kultury rosyjskiej – nie z uwagi na szczególną nowość filozoficznych myśli, lecz z tej racji, że stanowiły zmasowany atak na wszystkie intelektualne i moralne stereotypy postępowej inteligencji rosyjskiej, wywodzące się z XIX-wiecznego ewolucjonizmu i utylitaryzmu, że były krytyką marksizmu nie ze stanowiska narodnickiego ani, tym mniej, konserwatywnej ortodoksji, lecz z punktu widzenia najnowszej wówczas – neokantowskiej lub nietzscheańskiej – filozofii. Węzłowe pojęcia, wspólne rewolucjonistom różnych orientacji, a także naczelne dogmaty historiozoficzne „postępowych" intelektualistów zostały zakwestionowane przez ludzi, którzy niedawno jeszcze pojęcia te i dogmaty, do pewnego stopnia przynajmniej, uważali za własne. Ateizm, racjonalizm, ewolucjonizm, kategorie postępu, przyczynowości, założenia „kolektywistycznej" moralności – wszystko to, w świetle krytyki, okazać się miało bynajmniej nie wyrazem zwycięstwa rozumu nad zabobonem, lecz raczej świadectwem ubóstwa umysłowego. Krytycy starali się wydobyć na jaw wszystko, co w marksizmie i doktrynach socjalistycznych było przeciwne wolności i wartościom osobowym, wszystkie doktrynerskie schematy, które gardziły rzeczywistością teraźniejszą na rzecz przyszłości i pomiatały potrzebami samorealizacji jednostkowej na rzecz ideałów zbiorowych. Zarazem jednak krytycy odsłonili – tylko po części świadomie – konflikty, które muszą powstać między wiarą w absolutną wartość rozwoju osobowego i dążeniem do przemian społecznych; konflikty te w szczególności ujawniały się tam, gdzie osobowe wartości były sławione wedle Nietzscheańskich zaleceń. Toteż krytyka marksistowska, dla której *Problemy idealizmu* były tylko manifestem liberalizmu burżuazyjnego, nie omieszkała podkreślać tych wszystkich składników nowego ruchu, w których można się było dopatrzeć gloryfikacji egocentryzmu czy też „moralności panów", obojętnej na cierpienia i aspiracje mas ludowych. Lubow Akselrod (pisząca pod pseudonimem Ortodoks), która była w tych latach, obok Plechanowa, najenergiczniejszym obrońcą ortodoksji marksistowskiej w filozofii, ogłosiła w piśmie „Zaria" obszerną krytykę, analizującą *Problemy idealizmu* z tego właśnie punktu widzenia.

Rozprawa ta miała tę zaletę, że autorka w sposób rzeczowy potrafiła streścić poglądy atakowanych autorów (co na ogół nie udawało się Leninowi). Sama krytyka natomiast poprzestaje głównie na powtarzaniu tradycyjnych marksistowskich formuł, przy czym Ortodoks stara się wykazać, że kult wartości osobowych, propagowany przez Bierdiajewa, Franka i Bułgakowa, sprowadza się do gloryfikacji egoizmu i zwalnia ludzi od wszelkiego obowiązku społecznego. Powtarzając marksistowskie ataki na religię (Bóg zawsze był strażnikiem nierówności i ucisku itd.), Ortodoks szczególny nacisk kładzie na ścisły związek materializmu historycznego z materializmem filozoficznym. Pod tym względem – jak zresztą wszystkimi innymi – była ona uczennicą Plechanowa. Sprawa ta była aktualna w marksistowskich dyskusjach; na krótko przedtem w „Neue Zeit" ukazała się seria artykułów Maxa Zetterbauma, który wykazywał, że materializm historyczny nie zakłada żadnego stanowiska ontologicznego i że może być uzgodniony z transcendentalizmem Kantowskim. Pogląd ten, popularny wśród niemieckich i austriackich marksistów, był oczywiście obiektem gwałtownej krytyki ze strony Plechanowa i Ortodoksa. „Światopogląd mechanistyczny", jak pisze ta autorka (biorąc to wyrażenie na swoje konto), jest jednolitą interpretacją świata obejmującą zarówno przyrodę przedludzką, jak historię człowieka; jest w nim także miejsce na racjonalne pojęcie postępu; historycznie postępowe jest mianowicie to wszystko, co sprzyja zachowaniu społeczeństwa i jednostek (autorka nie wdaje się w komplikacje związane z taką formułą). Nie ma żadnej zasadniczej różnicy między badaniem historii ludzkiej a naukami przyrodniczymi: nauka o społeczeństwie jest tak samo „obiektywna" i tak samo zajmuje się szukaniem „praw" i zjawisk powtarzalnych, jak przyrodoznawstwo.

Krytyka ta była sumaryczna i symplicystyczna. Była przy tym o tyle ułatwiona, że godziła w ludzi, którzy nie podawali się za marksistów i bronili idealizmu pod tą właśnie nazwą. Kłopotliwsza okazała się natomiast rozprawa z tymi, którzy w samym obozie marksistowskim i socjaldemokratycznym ulegali niebezpiecznym nowinkom i próbowali konstruować filozofię socjalistyczną w oparciu o nowe prądy „subiektywistyczne" oraz kojarzyć z nimi marksistowską tradycję.

Nowy ten prąd był próbą włączenia do marksizmu epistemologii empiriokrytycznej. Jest godne uwagi, że chociaż wśród marksistów zachodnioeuropejskich próby takie pojawiały się także (wyróżniał się w nich Friedrich Adler, syn Viktora), to jednak tylko w Rosji można mówić o całej formacji filozoficznej – krótkotrwałej, co prawda, lecz dość silnej – empiriokrytyków-marksistów. Filozofowie ci nie twierdzili przy tym, w odróżnieniu od wielu zachodnich „rewizjonistów", że marksizm jest pod względem filozoficznym neutralny i może być bez sprzeczności wyznawany obok najróżniejszych teorii epistemologicznych, lecz chcieli, przeciwnie, zarysować punkt widzenia, który przystawałby do marksistowskiej teorii społecznej i strategii rewolucyjnej. Dążyli zatem – podobnie, jak ich krytycy-ortodoksi – do integralnego obrazu świata, gdzie nie byle jaka, lecz tylko jedna określona doktryna filozoficzna służyłaby za podstawę materializmowi historycznemu i teorii rewolu-

cji. Pod tym względem byli uczestnikami owego ducha doktrynerskiego, który dominował w socjaldemokracji rosyjskiej. Tym, co ich przyciągało w filozofii empiriokrytycznej, były nade wszystko dwie jej tendencje: antymetafizyczny i scjentystyczny rygoryzm oraz „aktywistyczna" postawa w dociekaniu epistemologicznym. Otóż te składniki wydawały się dobrze przystawać zarówno do niszczycielskiej funkcji marksizmu w stosunku do całej odziedziczonej filozofii „systemotwórczej", jak też do rewolucyjnej orientacji bolszewickiego skrzydła socjaldemokracji rosyjskiej.

3. *Empiriokrytycyzm*

Nazwa ta kojarzy się z dość licznym zastępem filozofów i fizyków, głównie niemieckich i austriackich, wśród których nazwiska Ernesta Macha i Ryszarda Avenariusa zawsze na pierwszym miejscu widnieją. Obaj pracowali całkiem od siebie niezależnie, a wyniki, do których doszli, bynajmniej nie są identyczne. Niemniej pewna tendencja wspólna, choć inaczej w każdym wypadku wyrażona, daje się u obu wyśledzić.

Zadaniem, jakie Avenarius sobie stawiał, była destrukcja wszystkich filozoficznych pojęć i wyjaśnień, które czynią świat tajemniczym, albowiem każą domyślać się różnicy między rzeczywistością „autentyczną", bytującą po „drugiej stronie" zjawisk, a samymi zjawiskami ujawniającymi się w naszej percepcji. Chciał także wykazać, że wszelkie doktryny agnostyczne wsparte są na tym samym mylnym odróżnieniu. Jeśli jednak myśl jego dość często (m.in. przez Wundta) uważana była za nowy wariant „subiektywizmu" czy nawet „immanentyzmu", to sprawiła to nie tylko bezprzykładna zawiłość jego języka, najeżonego mnóstwem neologizmów i dążącego do całkowitej swobody od wszystkich odziedziczonych abstraktów filozoficznych, ale także pewne wewnętrzne niekonsekwencje w treści.

Błąd, który każe nam czynić odróżnienie między „treściami psychicznymi" a rzeczą samą albo między doznającym „wnętrzem" podmiotu a obiektem, błąd, który rodzi wszystkie aberracje idealistyczne i agnostyczne, wywodzi się z odruchowego stosowania zabiegu, który Avenarius nazywa introjekcją. Gdy zastanawiamy się bez uprzedzeń filozoficznych nad naszymi percepcjami, nie zauważamy w nich niczego tajemniczego. Filozofia jednak stale wmawia nam, że nasze „wrażenie" – na przykład dotknięcie kamienia – jest czym innym niż rzecz sama, to jest ten kamień właśnie, że wobec tego musimy rozważyć, jak się ma treść doznawana do owej rzeczy; pytanie to jest nierozwiązalne, jako że nie ma żadnego sposobu porównania podobizny z oryginałem, by zbadać ich „podobieństwo" – cokolwiek to słowo miałoby znaczyć. Lecz samo pytanie jest postawione wadliwie. Nie mamy naprawdę do czynienia osobno z rzeczą i osobno z jej wrażeniem; kiedy jednak podwoimy sobie świat w ten sposób, skażemy się na bezpłodne dyskusje, które bądź zaprowadzą nas do kapitulacji przed rzekomą zagadką świata, zakrytego zasłoną wrażeń, bądź zrodzą idealistyczne złudzenie, iż świat nie jest niczym

innym, jak składanką „psychicznych treści". Introjekcja, to jest taki zabieg myślowy, który fizyczne rzeczy wkłada niejako do „wnętrza" psychicznego w postaci odbitek „subiektywnych", wywodzi się z pewnej nieuchronnej historycznie, ale mylnej interpretacji naszych stosunków ze światem. Ponieważ mianowicie przypisujemy – słusznie – innym ludziom doświadczenie podobne do naszego, ponieważ traktujemy ich jako doznające podmioty, nie zaś automaty, a z drugiej strony nie uczestniczymy w ich doświadczeniu wprost, przypisujemy im także „wnętrze" psychiczne – rodzaj pojemnika, w którym mieszczą się ich, bezpośrednio nam niedostępne, doznania. Gdyśmy tak bliźnich naszych rozdwoili, rozdwajamy następnie samych siebie, przenosimy ten sam schemat na własne życie i traktujemy swoje doznania jako treści psychiczne sprawione bodźcami zewnętrznymi, ale różne od tych bodźców. Rozdzielamy przeto świat na „podmiotowy" i „przedmiotowy" i snujemy następnie refleksje nad ich wzajemnym stosunkiem. Stąd pochodzi następnie odróżnienie „ducha" i „ciała", a w dalszym ciągu wszystkie iluzje spirytualistyczne, wyobrażenia duszy niematerialnej, bogów itd. W rzeczywistości, błąd introjekcji jest do uniknięcia; ażeby uznać, że drugi osobnik jest do mnie podobny jako podmiot doznający, dystynkcja między „wnętrzem" a „zewnętrznością" nie jest wcale potrzebna. Kiedy zaś pozbędziemy się złudzenia, iż jesteśmy posiadaczami jakiegoś „wnętrza", w którym uobecniają się w zagadkowy sposób nieznane skądinąd „zewnętrzne" obiekty, istniejące niezależnie od tego, iż właśnie są nam „dane", uwolnimy się tym samym od wszystkich tradycyjnych pytań i kategorii filozoficznych, od sporów między realizmem a spirytualizmem, od nierozwiązalnych zagadek tkwiących w pojęciach substancji, siły, przyczyny.

Jednakże usunięcie złudzenia nie rozwiązuje jeszcze pytania o „akt poznawczy", który wszakże w potocznym wyobrażeniu zakłada odróżnienie doznającego i doznawanego: trzeba zatem stosunek ten określić w granicach refleksji oczyszczonej od złudzeń introjekcyjnych. Otóż, o ile krytyka introjekcji stanowi część niszczącą doktryny Avenariusa, o tyle jej konstruktywna praca skupia się wokół pojęcia „koordynacji zasadniczej". Otoczenie, które znajduję w doświadczeniu, obejmuje rzeczy, innych ludzi, a także *ego*, przy czym w nieupośrednionym doświadczeniu *ego* jest zastane tak samo jak rzeczy, to jest stanowi część tego, co *jest doświadczalne*, nie jest zaś tym, *co doświadcza*, nie jest „wnętrzem" subiektywnym, przekształcającym rzeczy w subiektywne kopie. Mimo to jest ono w nieusuwalny sposób dane w doświadczeniu jako względnie stały jego element, a koordynacją zasadniczą nazywa się właśnie trwałe sprzężenie „członu" i „przeciw-członu" doświadczenia, obu równowartościowych, to jest tak sprzężonych, iż żaden nie jest w stosunku do drugiego „pierwotny". „Członem ośrodkowym" jest każdy osobnik ludzki, a przeciwczłon, czyli to, co dawniej nazywano przedmiotem doświadczenia, jest numerycznie jeden dla wielu członów ośrodkowych (tj. różni ludzie postrzegają ten sam obiekt, przeciwczłon nie powiela się stosownie do wielości „podmiotów"; idealizm epistemologiczny jest niemożliwy w tym ujęciu). Ale usuwając możliwość idealizmu i solipsyzmu, usuwamy zara-

zem pytanie o „rzecz samą w sobie” utajoną jakoby poza „zjawiskami”, gdyż byłoby to pytanie o przeciwczłon, który nie jest przeciwczłonem (albo nie jest „dany”), zawierałoby tedy pojęcie wewnętrznie sprzeczne. „Koordynacja zasadnicza” nie zmienia, wedle Avenariusa, sensu, jaki rzeczywiście przypisujemy wiedzy naukowej. Kiedy bowiem zwracamy pytanie ku jakiemukolwiek przedmiotowi, to tym samym stwarzamy sytuację „koordynacji”, to jest włączamy przedmiot w sprzężenie „poznawcze”. Wydaje się nam, na przykład, że zadajemy pytania o to, jakim jest lub był świat przez nikogo nieobserwowany – lecz naprawdę treść naszego pytania jest inna: pytamy, jak zmienione byłoby otoczenie w pewnych warunkach, kiedy myślowo dołączymy doń obserwatora. Niepodobna bowiem pytać o stan pewnego fragmentu świata nie obejmując zarazem tego fragmentu aktem owego pytania, to jest nie czyniąc zeń przeciwczłonu pewnego doświadczenia. Można powiedzieć, w zgodzie bodaj z intencją Avenariusa, ża akt pytania nie może być usunięty z treści pytania, to znaczy, że sytuacja zapytywania jest przypadkiem „koordynacji zasadniczej”; stąd pytanie o byt „niezależny” nie może być w ogóle wypowiedziane, gdyż sam akt wypowiedzenia pytania ustanawia taką właśnie zależność, którą w pytaniu chcielibyśmy wyminąć. Innymi słowy: pytać o „byt sam w sobie” to pytać o to, jak można poznać świat nie stwarzając sytuacji poznawczej, a więc jak poznać świat nie poznając go. W tym sensie wszystkie podstawowe pytania tradycyjnej epistemologii i metafizyki, odziedziczone z tradycji Descartesa, Locke'a i Kanta, dezawuują się jako fałszywie postawione.

Zarazem, zdaniem Avenariusa, ludzkie czynności poznawcze odsłaniają przy tej interpretacji właściwy swój sens, biologicznie wyznaczony. Poznanie jest zachowaniem organizmu ludzkiego, jest zbiorem odpowiedzi naszego ciała na bodźce, które nieustannie zakłócają równowagę biologiczną, a sens tych odpowiedzi wyczerpuje się w ich zdolności do przywracania równowagi; poznanie nie jest ubieganiem się o „prawdę” w transcendentalnym sensie słowa, nie dąży do wykrycia „jak jest naprawdę”, ale jest reakcją biologiczną. Przymiotniki „prawdziwy” i „fałszywy” nie należą do skladników doświadczenia; podobnie jak przymiotniki „przyjemny” i „przykry”, „zły” i „dobry”, „piękny” i „szpetny”, służą one do pewnej interpretacji doświadczenia (należą do „charakterów”, nie zaś do „elementów”). Z punktu widzenia funkcji biologicznych, nie zaś „prawdy”, należy też interpretować ludzkie myślenie o świecie – doktryny filozoficzne czy wiary religijne; wszystkie one bowiem dają się genetycznie rozumieć jako sposoby odpowiadania ludzi – czy zbiorowości ludzkich – na potrzeby pobudzane zmianami otoczenia. Nie znaczy to, że treści naszego poznania nie mają żadnej „ogólnoludzkiej” ważności. Pewne okoliczności naszego trwania biologicznego są uniwersalne i o tyle uniwersalne są także pewne „prawdy”, które ludzie produkują; jest to wszakże uniwersalność zrelatywizowana do gatunku ludzkiego, nie zaś oparta na transcendentalnej ważności wiedzy. Innymi słowy: z czysto biologicznego punktu widzenia poznanie jest, oczywiście, możliwe, nie jest natomiast możliwa teoria poznania, która by miała uprawomocnić

roszczenia naszej wiedzy do „obiektywnej", to jest od aktów poznania niezależnej prawdy.

Pragnąc uwolnić dociekanie filozoficzne od wszelkiego dualizmu „psychiczności" i „fizyczności", redukując byt wszelki do doświadczenia, w którym „ja" i przedmiot dane są jako równorzędne znaleziska, nie zdołał jednak Avenarius uwolnić swej myśli od konsekwencji, które nieustannie ściągały nań podejrzenia o „subiektywizm" lub o niekoherencję. Jeśli bowiem „ja" jest tym, co doznawane, nie zaś „podmiotem" i jeśli zarazem „człon ośrodkowy" stanowi nieusuwalny współczynnik wszelkiego opisu doświadczenia – czym właściwie jest akt doznawania? Wygląda tak, jakby chodziło o doświadczenie, które jest niczyje, o sytuację, w której coś jest „dane", lecz nie „komuś" dane, ale dane w ogóle, o percepcję bez percypującego. Jeśli powiadam, że „widzę to lub owo", wyrażenie to współzawiera „mnie" jako podmiot zarówno gramatyczny, jak epistemologiczny, sugeruje zatem, że „ja" nie jest równorzędnym z innymi składnikiem pola percepcyjnego, lecz właśnie podmiotem doznającym: w innym wypadku należałoby powiedzieć raczej, że coś „jest doświadczane", nie zaś, że „ja" doświadczam. Lecz wyjaśnienie to bynajmniej nie jest jasne: nie wiadomo, w jaki sposób kategoria podmiotu mogłaby być zasadniczo wyrugowana z opisu doświadczenia i czym się różni „człon ośrodkowy" w sensie empiriokrytycznym od „podmiotu" w sensie potocznym. Jeśli zaś poprzestajemy na stwierdzeniu, że „ja" jest tylko składnikiem pola percepcyjnego obok innych, wówczas nie wiadomo, dlaczego koordynacja zasadnicza miałaby w ogóle zachodzić, to jest, dlaczego „ja" miałoby być z konieczności obecne w każdym akcie doświadczenia.

Innymi słowy, zachodzi trudność w uzgodnieniu dwóch fundamentalnych kategorii przez Avenariusa wprowadzonych: krytyki introjekcji i teorii zasadniczej koordynacji. Pierwsza służy do tego, by usunąć w ogóle „podmiot" jako zbyteczny konstrukt w opisie świata, usunąć rozdwojenie bytu na „subiektywny" i „obiektywny", pozostawić doświadczenie jako obszar ontologicznie neutralny, o którego stosunek do „bytu samego w sobie" niepodobna w ogóle sensownie pytać i zrezygnować z epistemologicznych aspiracji; pozostawiamy wtedy nauce jej problemy jakimi są, bez ontologicznych interpretacji. Tak właśnie rzecz rozumiał Mach. Jeśli jednak przyjmujemy dodatkowo teorię koordynacji zasadniczej, wówczas „podmiot" – nie pod tą nazwą – pojawia się znowu jako wyróżniona kategoria, której nieusuwalna obecność w doświadczeniu może być zrozumiała tylko przy założeniu, że jest on tym, co doświadcza, nie zaś tym, co doświadczane – a taką interpretację Avenarius odrzuca. Gdy zaś przyjmuje się oba składniki jego interpretacji, rezultat może łatwo prowadzić do absurdu. Może się bowiem okazać, że *ego* jako składnik doświadczenia w tym samym sensie co rzeczy jest, z niepojętych powodów, warunkiem pojawiania się w tymże polu doświadczenia wszystkich innych jego składników. Niedopuszczalność takiego wniosku staje się jaskrawa wtedy, gdy Avenarius utożsamia „ośrodkowy człon" koordynacji z ludzkim systemem nerwowym; wtedy zmuszeni jesteśmy bowiem uznać, że układ nerwowy, a więc pewien obiekt fizyczny, jest warunkiem obecności wszystkich pozosta-

łych fizycznych obiektów. Avenarius, oczywiście, nie wypowiada tej absurdalnej konsekwencji, lecz trudno zrozumieć, w jaki sposób można by jej uniknąć, zachowując łącznie oba filary jego myśli.

Drugą fundamentalną trudnością tej doktryny, na którą w szczególności zwracał uwagę Husserl (a przed nim Natorp), jest fizjologiczna interpretacja wartości poznawczych przy jednoczesnym uznaniu wiedzy naukowej za prawdziwą w potocznym sensie słowa. Jeśli, jak Avenarius twierdzi, „prawdziwość" nie jest zawarta w doświadczeniu, lecz jest wtórną jego interpretacją, to cały sens wiedzy naukowej sprowadza się do jej biologicznie użytecznych funkcji; mamy więc czysto pragmatystyczną interpretację poznania, „prawdziwe" jest to, czego przyjęcie jest w danych warunkach korzystne (co zresztą nie wyklucza możliwości, że pewne „prawdy" są uniwersalnie ważne, to jest korzystne we wszystkich okolicznościach z uwagi na niezmienne składniki ludzkiego życia gatunkowego). Ale jednocześnie Avenarius uzasadnia swoją biologiczną interpretację wiedzy odwołując się do badań nad fizjologią percepcji, których ważność, a więc „prawdziwość", uznaje w sensie potocznym i w ten sposób popadać się zdaje w *petitio principii*. To był powód, dla którego, jak Husserl wywodził, idea „epistemologii biologicznej" jest zasadniczo niewykonalna (nie można szukać sensu wszelkiego doświadczenia powołując się na pewne szczegółowe wyniki istniejących doświadczeń, którym się milcząco przypisuje sens epistemologiczny „prawdy" potocznie rozumianej).

Avenarius usiłował doprowadzić do destrukcji wszystkie tradycyjne pytania filozoficzne, a to niszcząc „podmiotowość" jako nadmiarowy konstrukt, który pytania te produkuje. Jednakże teoria „koordynacji zasadniczej" przekreśla ten wynik i wprowadza do całej teorii trudną do usunięcia niespójność. Istotnym wynikiem krytyki Avenariusa – który to wynik nie zakłada wcale teorii „koordynacji" – jest ujawnienie nieprzezwyciężalnych trudności, jakie napotyka doktryna, która treści percepcji traktuje jako odbitki czy kopie przedmiotów, całkowicie od sytuacji percepcyjnej niezależnych.

Intencją myśli Avenariusa było przywrócenie aktom poznawczym ich „naturalnego" charakteru, nie zaciemnionego przez spekulację filozoficzną; w „naturalnym pojęciu świata" nie zawiera się, jego zdaniem, dualizm „psychiczności" i „fizyczności"; pojęcie to nie zakłada, że poznanie jest wkładaniem obrazów rzeczy do subiektywnego naczynia. Krytyka introjekcji nie ma być odkryciem nowych realności, ale przeciwnie, powrotem do naiwnego, niepośrednionego spojrzenia na świat, w którym nasze akty poznawcze odzyskują właściwy, biologicznie wyznaczony sens. Powrót ten jest zgodny z zasadą kierowniczą myśli, mianowicie z zasadą ekonomii myślenia. W rozumieniu Avenariusa (a także Macha) zasada ta nie jest żadnym ogólnofizycznym prawem (jak u Maupertuis), ale ma sens ten sam, co w filozofii Spencera: głosi, iż organizm żywy, a w szczególności mózg ludzki, działa tak, by pożądany wynik osiągnąć przy minimum utraty energii. Całe dzieje poznania ludzkiego są przykładem stosowania tej zasady: kapitalizacja wiedzy postępuje przez coraz dalej idące uogólnienia i coraz sprawniejsze sposoby zapisywania i przekazywania nabytych doświadczeń. Wszystkie abstrakcyjne pojęcia, wszys-

tkie prawa nauki, wszystkie metody matematyczne, są, podobnie jak mowa ludzka i pismo, narzędziami kumulacji, i przekazywania doświadczeń. Prawa nauki nie mają odtwarzać żadnych poszczególnych faktów w całej ich szczegółowości, lecz starają się chwytać powtarzalne jakości zjawisk, biologicznie ważne; są zatem ekonomizującymi skrótami, oszczędzają wysiłku przy manipulacji rzeczami. Ubocznym produktem, niejako odpadkiem tej pracy, są kategorie metafizyczne, takie jak „rzecz", „substancja", „materia" czy „duch". Pojęcia takie są użyteczne, o ile wskazują na pewne względnie trwałe połączenia jakości doświadczenia, jednakże gdy się petryfikują w języku, łatwo nabierają w naszym wyobrażeniu walorów jednostek metafizycznych. Zadaniem nauki jest, zgodnie z tą samą zasadą ekonomii, oczyścić doświadczenie z owych zbytecznych konstruktów.

Filozofia Macha nie jest narażona na ten sam zarzut niekoherencji, co Avenariusowska krytyka, nie wprowadza bowiem żadnego odpowiednika zasady koordynacji. Mach, który był fizykiem eksperymentalnym, a także historykiem fizyki, miał znacznie silniejsze niż Avenarius poczucie względności wiedzy i nie wierzył w jednokierunkowy proces „oczyszczania" doświadczenia w kierunku „ostatecznego" i jednolitego, naukowego obrazu świata. Interpretował naukę jako instrument biologiczny gatunku ludzkiego, rozwijający się stosownie do zasady ekonomii, na każdym swoim etapie równie tymczasowy i równie względny. Poznanie, podobnie jak Avenarius, pojmował pragmatycznie, wszystko jedno czy chodzi o przedkrytyczną percepcję, czy o hipotezy naukowe. W granicach wiedzy tak pojętej nie ma miejsca na rozważania metafizyczne. To, z czym mamy do czynienia w świecie, są to zbiory rozmaitych jakości, które mają różny stopień trwałości oraz wykazują pewne regularności w swoich przemianach. Jakości te („elementy") nie mają w doświadczeniu nieuprzedzonym żadnego ontologicznego sensu, nie są ani „psychiczne", ani „fizyczne"; kiedy odnosimy je do naszego własnego ciała, nazywamy je wrażeniami, kiedy chwytamy je w związkach wzajemnej zależności, występują one jako rzeczy. Jednakże są to wtórne interpretacje. Samo doświadczenie nie wymaga, byśmy tym „elementom" (takim, jak barwy, naciski, dźwięki, czasy, przestrzenie) przypisywali jakikolwiek status „bytowy". Rzeczywista treść wiedzy – włączając w to również wszystkie prawa nauki – nie zawiera nic, co by nie było zawarte w samym doświadczeniu; nauka służy do selekcjonowania, porządkowania i skrótowego zapisywania doświadczeń, stosownie do biologicznych potrzeb ludzkiego gatunku, służy sprawniejszemu przewidywaniu i manipulacji, jej sens jako „prawdy" w sensie transcendentalnym jest zbytecznym dodatkiem i nie wnosi żadnych wartości nowych. Cała wiedza ma genezę doświadczalną, a także treść doświadczalną, jeśli pominąć te części matematyki, które są po prostu tautologiami i nie mówią niczego o świecie; pod tym względem Mach był wierny tradycji Hume'a: cała wiedza składa się z opisów doświadczenia oraz sądów analitycznych; nie ma w niej żadnej „konieczności" innej aniżeli językowa, nie ma sądów syntetycznych *a priori*.

Myśl Macha była, w zasadniczych swoich intencjach, nową wersją Hume'owskiego pozytywizmu i stawiała sobie zadania głównie destrukcyjne:

chodziło w niej o to, aby uwolnić myśl ludzką od zbędnego balastu pytań, pojęć i rozróżnień, które obecność swoją zawdzięczają wyłącznie bezwładowi języka, nie zaś przymusowi doświadczenia. Intencja ta nie jest bynajmniej „subiektywistyczna", nie traktuje bowiem jakości świata jako treści psychicznych, ale zmierza do wyrugowania pytań o stosunek „psychicznych" treści do świata „samego w sobie", gdyż pojęcia zaangażowane w tym pytaniu nie mają żadnej treści doświadczalnej i pochodzą z filozoficznych przesądów. Zarazem jednak świat taki, jakim przedstawia się człowiekowi, jest światem w pewien sposób wyselekcjonowanym i zorganizowanym pod naciskiem potrzeb biologicznych. Chociaż więc wyjściowe jego cechy znalezione są w pierwotnym doświadczeniu i chociaż nauka, poprawnie uprawiana, nie może doń nic dodać, to jednak porządkuje ona to doświadczenie w swoich abstrakcyjnych pojęciach i prawach w taki sposób, iż całość świata przedstawia się nam w postaci pewnego ładu; ale ład ten jest dziełem ludzkiej selekcji i w tym sensie jest naszym własnym produktem.

Jeśli próbujemy uchwycić to, co stanowi wspólną intencję Avenariusa, Macha i wielu zbliżonych do nich filozofów lub fizyków, zauważamy, że jest to intencja „scjentystyczna" i „pozytywistyczna", ale wyrażona w pewnej szczególnej formie, która spokrewnia ją z całą kulturą modernizmu europejskiego. W walce z przesądami metafizycznymi – materialistycznej czy religijnej orientacji – empiriokrytycy chcieli wrócić do bezpośredniego, naiwnego, nie zaciemnionego filozofią stanowiska człowieka w świecie; usiłowali przywrócić człowiekowi jako istocie poznającej jej „naturalny" status, wyzwolony z abstrakcyjnych konstruktów filozofii i religii, wyzwolony z magii języka. Po wtóre, zwracali uwagę na to, że ład świata, jaki udostępnia nam wiedza, nie jest po prostu bierną rejestracją „rzeczywistego" ładu, ale wytworem dążności adaptacyjnej człowieka. Ten powrót do „naturalności" i to przekonanie o odpowiedzialności człowieka za porządek świata są charakterystyczne dla całej kultury umysłowej tej epoki. Antymetafizyczny scjentyzm oraz biologiczna, pragmatyczna interpretacja wiedzy były też tymi składnikami filozofii empiriokrytycznej, które przyciągały ku niej uwagę marksistów, poszukujących nowej i bardziej konsekwentnej, w ich mniemaniu, integralnej interpretacji świata zgodnej z duchem rewolucyjnej doktryny.

4. *Bogdanow i empiriokrytycy rosyjscy*

Wśród empiriokrytyków rosyjskich najwybitniejsi byli bolszewikami: Bogdanow, Łunaczarski i Bazarow. Jednakże nie można uważać ich filozofii za wyraz specyficznie bolszewickiej tendencji (chociaż dla nich samych związek między ich filozoficznym a politycznym stanowiskiem był wyraźny). W tym samym duchu działali filozofowie-mienszewicy – Juszkiewicz i Walentinow, a także eserowiec Czernow. Wszyscy ci pisarze poszukiwali filozofii „monistycznej", współobejmującej całość doświadczenia ludzkiego i praktycznej polityki, ale filozofii innej aniżeli Engelsowsko-Plechanowowski schemat, który wy-

dawał im się naiwny, gołosłowny i nie poparty żadną analizą podstawowych pojęć w nim zawartych.

Produkcja rosyjskich empiriokrytyków-marksistów jest ogromna i tylko w części do tej pory zbadana. Bogdanow z pewnością był wśród nich postacią najwybitniejszą zarówno jako filozof, jak działacz polityczny. Był umysłem nader wszechstronnym: lekarz z wykształcenia, zajmował się ekonomią polityczną, filozofią, psychologią, pisał powieści i był jednym z najczynniejszych organizatorów i ideologów ruchu bolszewickiego. We wszystkich poczynaniach nie opuszczała go nigdy obsesja „monizmu", dążenie do obrazu świata, który daje klucz do wszystkiego i wszystko wyjaśnia przy pomocy jednej zasady.

Aleksander Aleksandrowicz Bogdanow (właściwe nazwisko Malinowski) urodził się w Tule 22 sierpnia 1873 roku. Studiował nauki przyrodnicze w Moskwie, potem medycynę w Charkowie aż do 1899 roku. W 1896 roku porzucił narodnictwo i wraz z Bazarowem (Rudniewem) przystąpił do ruchu socjaldemokratycznego. W 1897 roku wydał popularny marksistowski podręcznik ekonomii, z którego Lenin napisał nader pochwalną recenzję. Podręcznik ten przedstawiał prostą schematyzację wszystkich formacji ekonomicznych w postaci skatechizowanej i przyczynił się walnie do uformowania schematów historii gospodarczej, które miały następnie stać się częścią składową tak zwanego marksizmu-leninizmu. W 1899 roku wyszły *Podstawowe elementy historycznego spojrzenia na przyrodę*, gdzie Bogdanow, zafascynowany energetyzmem Ostwalda, usiłuje na pojęciu „energii" zbudować monistyczny pogląd na świat. Tam już dochodzi do głosu jego tendencja wybitnie relatywistyczna, którą uważa za jeden z kamieni węgielnych marksizmu: wszystkie prawdy są historyczne w tym znaczeniu, że wyrażają biologiczną i społeczną sytuację człowieka, sens „prawdy" polega zawsze na jej stosowalności w życiu praktycznym, nie zaś na ważności przedmiotowej. Z czasem doszedł Bogdanow do wniosku, że „energetyzm" podsuwa tylko pewną metodę badania świata, lecz nie wyjaśnia niczego, jeśli chodzi o jego „tworzywo", stąd nie może zaspokoić monistycznej dążności umysłu.

W tymże roku Bogdanow został aresztowany w Moskwie i skazany na zesłanie. W Kałudze, a następnie w Wołogdzie mieszkał aż do roku 1903. Na zesłaniu poznał Bierdiajewa, a także Łunaczarskiego i innych intelektualistów-socjaldemokratów. Był inspiratorem i jednym z autorów dzieła zbiorowego, wydanego w 1904 roku pod tytułem *Zarys realistycznego poglądu na świat*, które stanowiło odpowiedź na *Problemy idealizmu* (obok niego autorami tego zbioru byli m.in. Łunaczarski, Fritsche, Bazarow, Suworow). W latach 1904-1906 wydał Bogdanow swoje trzytomowe filozoficzne *opus magnum*: *Empiriomonizm*, które stanowi próbę krytycznej adaptacji epistemologii Macha i Avenariusa w duchu zgodnym, jego zdaniem, z materializmem historycznym.

Bodganow był bolszewikiem od 1903 roku. Lenin, chociaż świadom był heretyckiej drogi, na jaką wszedł jeden z najaktywniejszych działaczy bolszewickich, przez kilka lat uważał rozbieżności filozoficzne za nie dość ważny powód do zrywania politycznej więzi. Nakłaniał skutecznie Lubow Ortodoks-

by chwyciła za pióro i rozprawiła się z empiriokrytykami. sam jednak wystąpił do boju dopiero wtedy, gdy filozoficzni odchyleńcy sprzeciwili się także jego polityce wobec Dumy. Po rozłamie w partii socjaldemokratycznej Bogdanow grał pierwsze skrzypce w petersburskiej organizacji bolszewickiej, a po klęsce rewolucji montował ponowne zjednoczenie frakcji; razem z Leninem przebywał w Finlandii jako jeden z trzech bolszewickich członków Komitetu Centralnego. Sprzeciwiał się od początku taktyce udziału socjaldemokracji w wyborach, później zaś należał do „ultymatystów". Cała lewicowa frakcja bolszewików, która, choć nie z jednakową stanowczością, odrzucała legalne środki walki i nastawała na kontynuowanie polityki bezpośrednio rewolucyjnej po 1907 roku; była jednocześnie mniej lub bardziej zarażona empiriokrytyczną filozofią. Bogdanow i jego przyjaciele zostali wreszcie w 1909 roku usunięci z Ośrodka Bolszewickiego, a następnie z KC. Wydawali przez czas jakiś własne pismo frakcyjne, a także założyli – za pieniądze Gorkiego, który sympatyzował, ku niepokojowi Lenina, z nieprawomyślną filozofią – szkołę partyjną na Capri, pomyślaną jako zarodek odnowy rewolucyjnego bolszewizmu. Szkoła ta działała przez kilka miesięcy w 1909 roku, po czym istniala jeszcze przez czas jakiś, na przełomie 1910 i 1911, w Bolonii. Wykładali tam, prócz Bogdanowa, między innymi Łunaczarski, Aleksinski, Mienżynski (przyszły następca Dzierżyńskiego na stanowisku szefa policji sowieckiej), okazjonalnie Trocki. Lenin, zaproszony, odmówił przyjazdu z wykladem. Frakcja rozpadła się jednak w 1911 roku, a Bogdanow wrócil do Rosji i tak zakończył swoją karierę polityka. Twórczość filozoficzną uprawiał jednak nieprzerwanie, poszukując coraz bardziej uogólnionych formuł dla swej monistycznej doktryny. Wspólnie z innymi dewiacjonistami wydał dwa dzieła zbiorowe: *Szkice z filozofii marksizmu*, St. Petersburg 1908 (Bogdanow, Bazarow, Berman, Łunaczarski, Juszkiewicz, Suworow, Gelfand) oraz *Szkice z filozofii kolektywizmu*, St. Petersburg 1909 (Bogdanow, Gorki, Łunaczarski, Bazarow). Zawdzięczamy mu także wiele innych dzieł, między innymi *Upadek wielkiego fetyszyzmu* (1910), rozważający zjawisko „fetyszyzmu" w całej ogólności jako fenomen poznawczy i społeczny; *Filozofia żywego doświadczenia* (1913), popularny wykład empiriomonizmu; *Ogólna nauka o organizacji: Tektologia* (1913; tom II, 1917). To ostatnie dzieło jest próbą stworzenia podstaw dla nauki najbardziej uniwersalnej, obejmującej zarówno filozofię, jak naukę o społeczeństwie i przyrodzie, a także technikę; jest to niejako prefiguracja prakseologii. Ponadto wydawał Bogdanow, wielokrotnie wznawiane, podręczniki ekonomii politycznej oraz liczne rozprawy na temat „kultury proletariackiej". Tą ostatnią kwestią zajmował się żywo także po rewolucji, kiedy to należał do głównych ideologów tak zwanego proletkultu.

W czasie wojny Bogdanow pracował na froncie jako lekarz wojskowy. Do partii już nie powrócił. W ostatnich latach, od 1926 roku, kierował w Moskwie instytutem hematologicznym i umarł w 1928 roku w rezultacie prowadzonych na samym sobie doświadczeń z transfuzją krwi. Również to zainteresowanie miało uzasadnienie filozoficzne: przetaczanie krwi było dla Bogda-

nowa jedną z technik świadczących o wspólnocie biologicznej ludzi i łączyło się z jego „kolektywistycznym" poglądem na świat.

Autor, który pozostawił ponad 50 książek z rozmaitych dziedzin, a także niezliczoną ilość artykułów, nie mógł być filozofem wybitnym. Pisał też źle: jego główne dzieło jest rozwlekłe, chaotyczne, niejasne, pełne powtórzeń. Był jednak najbardziej wpływowym teoretykiem „filozofii proletariackiej", a na jego podręcznikach ekonomii wychowywała się cała partia bolszewicka przez lata. Jako filozof górował nad Leninem pod wszystkimi względami: znajomością rzeczy, umiejętnością formułowania zagadnień, erudycją, samodzielnością myśli. Miał także reputację znakomitego organizatora. Brakowało mu natomiast owej niedoktrynerskiej umiejętności szybkiego adaptowania taktyki do zmienionych sytuacji, w czym Lenin celował; obciążała go, typowa dla ideologa, nadmierna skłonność do konsekwencji.

Trzy myśli dominują w „empiriomonistycznej" filozofii Bogdanowa: wszelkie czynności duchowe są instrumentem życia w biologicznym i społecznym sensie słowa; zjawiska psychiczne i fizyczne nie różnią się pod względem ontycznym; życie ludzkości zmierza do integralnej harmonii wszystkich swoich przejawów. Dwie pierwsze należą do Macha, lecz Bogdanow nadaje im pewną szczególną interpretację, która pozwala mu używać nazwy „empiriomonizm" zamiast „empiriokrytycyzm". Trzecia jest specyficznie związana z socjalistyczną doktryną.

Jakoż, wedle Bogdanowa, filozofia Macha w tym wspiera marksistowską, że obie traktują wszelkie procesy poznawcze jako instrumenty walki człowieka o byt i odrzucają idee, które miałyby inne źródła aniżeli doświadczenie. „Obiektywność" treści poznawczych polega na tym, iż są one ważne dla zbiorowości ludzkich, nie zaś tylko dla pojedynczego obserwatora. Ten sens kolektywny odróżnia zjawiska fizyczne od „subiektywnych", które mają sens tylko osobniczy. „Obiektywny charakter świata fizycznego polega na tym, iż istnieje on nie dla mnie osobiście, lecz dla wszystkich, i dla wszystkich ma sens określony, taki sam, wedle mego przekonania, jak dla mnie. Obiektywność porządku fizycznego – to jego znaczenie powszechne" (*Empiriomonizm*, t. I, str. 25). Innymi słowy – przyroda to „kolektywnie zorganizowane doświadczenie". Przestrzeń, czas, przyczynowość – wszystko to są formy, w jakich ludzie uzgadniają swoje postrzeżenia. Lecz uzgodnienie to nie jest, przynajmniej obecnie, kompletne. Istnieją doświadczenia społecznie znaczące i mające społeczną genezę, a jednak skłócone z innymi doświadczeniami. Wynika to z antagonizmów społecznych i podziału klasowego, który sprawia, że ludzie porozumiewają się ze sobą tylko w pewnych granicach, a ich sprzeczne wzajem interesy nieuchronnie produkują sprzeczne ideologie. W społeczeństwie indywidualistycznym, jak obecne, „ja" stanowi ośrodek doświadczenia dla każdej jednostki, inaczej niż w pierwotnych społecznościach komunistycznych, gdzie „ja" rozpływało się w zbiorowości, i inaczej niż w przyszłej wspólnocie, która zaprowadzi pracę kolektywnie zorganizowaną, a tym samym zniesie wszelką możliwość przeciwieństwa między moim i cudzym „ja".

Praca jest zjawiskiem genetycznie pierwotnym w stosunku do wszystkich innych form życia zbiorowego. Z chwilą jednak, gdy obok bezpośredniego

wydatkowania energii w walce z naturą, pojawiają się formy organizacyjne, niezbędne dla zwielokrotnienia wydajności pracy, powołują one do życia instrumenty ideologiczne, do których należą wszelkie formy komunikacji: język, poznanie abstrakcyjne, emocje, zwyczaje, normy moralne, prawo, sztuka; „ideologiczny proces stanowi całą tę dziedzinę życia społecznego, która leży poza procesami technicznymi, poza bezpośrednim stosunkiem walki człowieka społecznego z przyrodą zewnętrzną" (*Emp.*, t. III, str. 45); do ideologii nie należy natomiast nauka, która rozwija się jako bezpośredni organ techniki. Ostatecznie jednak wszystkie formy zbiorowego życia duchowego – zarówno ideologiczne, jak naukowe – służą interesom związanym z walką o byt i cały ich sens sprowadza się do ich funkcji w tej walce. To całkowite podporządkowanie wszystkich form życia – zadaniom technicznym i wzrostowi wydajności pracy nie jest w tej chwili dla wszystkich widoczne z racji złudzeń ideologicznych, które utrzymują przy życiu mnóstwo fetyszów metafizycznych, lecz staje się widoczne dla proletariatu, a w przyszłości będzie dobrem powszechnym wszystkich ludzi. „Wartość techniczna produktów, przychodząca na miejsce fetysza wartości wymiennej, jest skrystalizowaną w nich sumą społecznej energii pracy ludzkiej. Wartość poznawcza idei jest zdolnością zwiększania masy społecznej energii pracy, planowo określa i «organizuje» narzędzia i sposoby działalności ludzkiej. Wartość «moralna» zachowania ludzkiego ma za swoją treść zwiększenie społecznej energii pracy przez harmonijne jednoczenie i skupianie ludzkiej aktywności, przez jej organizowanie w kierunku maksymalnej solidarności" (*tamże*, t. III, str. 135-136).

Owa czysto pragmatyczna – lecz, dodać należy, społecznie pragmatyczna – interpretacja wiedzy i całego życia duchowego jako zbioru instrumentów służących „ostatecznie" postępowi technicznemu, nie pozostawia miejsca na pojęcie prawdy w tradycyjnym sensie, to jest prawdy jako zgodności naszych sądów z realnościami świata całkiem od nas niezależnego. Świat „naturalny" jest rezultatem społecznej organizacji doświadczenia, a prawdziwe jest to, co sprawne w walce człowieka o byt.

Taki pogląd na świat jest ściśle naukowy, gdyż zmiata wszystkie fetysze metafizyczne, którymi przez wieki karmiła się zarówno filozofia, jak potoczne wyobrażenia. Skoro redukujemy całość świata do zbiorowego doświadczenia i skoro oceniamy wartości poznawcze – wartościami społecznie użytkowymi, nie są nam do niczego potrzebne kategorie „substancji", „rzeczy samej w sobie" czy też ich specyfikacje, jak „duch", „materia", „czas", „przyczyna", „siła" itd. Doświadczenie nie zawiera żadnych odpowiedników tych pojęć, a praktyczne nasze obchodzenie się z rzeczami ich nie wymaga.

W krytyce „rzeczy samej w sobie" jako nadmiarowego produktu, który można usunąć z filozofii Kanta, Bogdanow powtarza za Machem błędną interpretację Kantowskiej filozofii. Obaj bowiem zdają się sądzić, że wedle Kanta za każdą rzeczą-zjawiskiem ukrywa się tajemnicza „rzecz w sobie", do której nie mamy dostępu; gdy ją usuniemy, nic się nie zmieni, pozostaną zjawiska, jakimi były, a metafizyczny konstrukt ulotni się bez szkody. W rzeczywistości jest to parodia kantyzmu. Dla Kanta bowiem „zjawisko" było sposobem prze-

jawiania się rzeczy, rzeczy zatem dostępne są nam wprost, lecz zorganizowane są przez aprioryczne formy. Jeśli zatem usunie się „rzecz jaką jest sama w sobie", to usunie się, z Kantowskiego punktu widzenia, również zjawisko. Innymi słowy – pojęcie „zjawiska" musi mieć wtedy całkiem inny sens aniżeli kantowski, którego to sensu wszelako ani Mach, ani Bogdanow nie wyjaśniają.

Mach, wedle Bogdanowa, zasłużył się tym, że zerwał z dualizmem „psychiczności" i „fizyczności", wprowadzając na ich miejsce pojęcie „doświadczenia", w którym zjawiska ukazują się jako psychiczne lub fizyczne w zależności od tego, czy wiążemy je między sobą, czy też odnosimy do naszego ciała. Jednakże eliminacja dualizmu nie była w Machowskiej filozofii dość radykalna, gdyż pozostają w niej owe dwa szeregi, których odmienność jest nie wyjaśniona. Empiriomonizm wyjaśnić ma, że „tworzywo" zjawisk psychicznych i fizycznych jest to samo, nie ma żadnego pola „subiektywności" w świecie, jest tylko społecznie wyznaczona niezgodność indywidualnych i zbiorowych doświadczeń, a rozwój historyczny niezgodność tę z czasem usunie.

Dochodzimy w tym punkcie do najciemniejszej strony filozofii Bogdanowa. Wydaje się, jak gdyby chciał on powiedzieć, że nasze myśli, uczucia, percepcje, akty woli itd. są urobione z tego samego materiału, co kamienie i woda, lecz czym jest ten materiał – nie potrafi określić, jako że właśnie ma on charakter w jakimś znaczeniu „ostateczny" a więc niedefiniowalny, obejmuje „wszystko", czyli nie może być wyjaśniony za pomocą pojęć bardziej szczegółowych. Pod tym względem takie pojęcie doświadczenia dzieli, oczywiście, los wszystkich kategorii fundamentalnych we wszystkich doktrynach monistycznych (łącznie z kategorią „materii" w ujęciu materialistów). Pozostaje tylko ogólna idea całkowitej przynależności bytu ludzkiego do natury, myśl o jednorodności ludzkiej podmiotowości z resztą świata. W tym sensie jest to w rzeczy samej idea „materialistyczna", to znaczy zakładająca totalną redukcję człowieka do funkcji wyznaczonych przez jego pozycję w przyrodzie i całkowitą jego wyjaśnialność w porządku naturalnym. Jednakże sprawa zaczyna się wikłać, gdy Bogdanow próbuje tę tożsamość bliżej opisać w swojej nader mglistej teorii „substytucji".

Teoria ta zakłada paralelizm psychofizyczny, który wszakże nie na tym polega, że zjawiska psychiczne i fizyczne są „dwiema stronami" jednego procesu, gdyż to zakłada błąd „introjekcji" (jakby ciało było naczyniem ducha), ale że zachodzi między nimi związek funkcjonalny analogiczny na przykład do związku między jakościami wzrokowymi i dotykowymi jednego ciała. Nie jest to monizm „substancji", ale „monizm typu organizacji, wedle którego systematyzuje się doświadczenie, monizm metody poznawczej" (*Emp.*, I. str. 54). Na obszarze jednolitego „doświadczenia" nie ma problemu przejścia od przyrody nieożywionej do organicznej, gdyż cała przyroda jest zbiorowiskiem jednorodnych elementów i tylko nasze abstrakcyjne myślenie czyni jej części „nieożywionymi", podczas gdy są one także częściami naszego własnego życia – co nie znaczy z kolei, że mają charakter „psychiczny" (bo „psychiczny" to tyle, co ważny tylko dla osobnika), ale że jest w nich jakiś, nieznany bliżej, podkład, który do ich „fizycznej" strony ma się tak samo, jak psychiczne zjawiska do fizjologicz-

nych w jednostkowym bycie ludzkim. W naszym życiu procesy fizjologiczne są „odbiciem" przeżyć bezpośrednich, nie zaś odwrotnie. „Życie fizjologiczne jest wynikiem kolektywnej harmonizacji «postrzeżeń zewnętrznych» żywego organizmu, z których każde jest odbiciem jednego kompleksu przeżyć w drugim (albo w nim samym). Innymi słowy, życie fizjologiczne jest odbiciem życia bezpośredniego w społecznie zorganizowanym doświadczeniu żywych podmiotów (*tamże*, str. 145). Sama przyroda fizyczna jest pochodna w stosunku do kompleksów bezpośrednich, które mają różny stopień organizacji; musimy zakładać, że świat postrzegany jest jednorodny z naszym doświadczeniem, bo inaczej nie moglibyśmy sobie wyobrazić, w jaki sposób mógłby na nie wpływać, musimy więc przyjąć rodzaj panpsychizmu, lecz bez zakładania różnych substancji. W ramach całości doświadczenia niższe formy organizacji „odpowiadające" światu nieorganicznemu, wyprzedzają wyższe, odpowiadające ludzkiej psychice i w tym sensie „pierwotność" przyrody względem ludzkiego istnienia zachowuje ważność. Oto przydługi nieco, lecz najzwięźlejszy wywód, który streszcza Bogdanowa epistemologię:

„«To, co psychiczne» i «to, co fizyczne» jako formy doświadczenia, bynajmniej nie odpowiadają pojęciom «przyrody» i «ducha». Ostatnie te pojęcia mają sens metafizyczny i odnoszą się do «rzeczy samej w sobie». My zaś, usuwając z naszej analizy metafizyczne «rzeczy same w sobie» jako puste fetysze, umieszczamy na ich miejscu «substytucję empiryczną». Substytucja ta, której wyjściowym punktem jest uznanie przez każdego człowieka psychiki innych ludzi, zakłada, że «podstawę» zjawisk doświadczenia fizycznego stanowią bezpośrednie kompleksy o różnym stopniu zorganizowania, do których zaliczają się także kompleksy «psychiczne». Uznając, że procesy fizjologiczne wyższych ośrodków nerwowych, jako zjawiska doświadczenia fizycznego, są odbiciem kompleksów psychicznych, które mogą też być «podstawione» na ich miejsce, stwierdziliśmy, że również wszystkie procesy fizjologiczne życia dopuszczają substytucję kompleksów typu «asocjacyjnego», to jest psychicznego; ale podstawiane kombinacje są tym mniej złożone i tym niżej zorganizowane, im niższa jest złożoność i stopień organizacji zjawiska fizjologicznego. Stwierdziliśmy następnie, że poza granicami życia fizjologicznego, w świecie «nieorganicznym», substytucja empiryczna nie ustaje, lecz że te «bezpośrednie kompleksy», które należy podstawić pod zjawiska nieorganiczne, mają formę organizacji nie asocjacyjną już, ale inną, niższą; nie są to związki «psychiczne», ale mniej określone, mniej złożone, a także znajdujące się na różnym stopniu organizacji, która w najniższej, granicznej fazie, jawi się po prostu jako chaos elementów. I tak to, wśród kompleksów bezpośrednich, jakie podstawiamy pod doświadczenie fizyczne, należy szukać analogii «przyrody» i «ducha», aby ustalić ich stosunek wzajemny.

Ale w samym postawieniu pytania zawiera się już bodaj odpowiedź: «przyroda», to jest niższe, nieorganiczne i najprostsze organiczne kombinacje, jest genetycznie pierwotna, «duch» natomiast, czyli wyższe kombinacje organiczne, asocjacyjne, w szczególności zaś te, które tworzą doświadczenie – są genetycznie wtórne.

Tak więc nasz punkt widzenia, chociaż nie jest «materialistyczny» w ciasnym tego słowa znaczeniu, należy do tego samego rzędu, do jakiego należą systemy «materialistyczne»: jest to zatem ideologia «sił wytwórczych», procesu technicznego" (*Emp.*, III, str. 148-149).

Niejasność i dwuznaczność tej filozofii pochodzi stąd, że Bogdanow nie zadowala się, w odróżnieniu od Macha, unieważnieniem „pytania metafizycznego", ale ogłosiwszy je zrazu za niesensowne, próbuje je następnie rozwiązać, czego bez sprzeczności nie jest w stanie uczynić. Punktem wyjścia jego rozważań jest rodzaj kolektywnego subiektywizmu: świat jest korelatem ludzkiej walki o byt i nie można mu przypisywać żadnego innego sensu ani pytać o jego samoistne bytowanie; rzeczy są krystalizacjami ludzkich projekcji praktycznie zorientowanych, pojawiają się tylko wewnątrz ludzkiego, stronniczego horyzontu wyznaczonego biologicznie, są składnikami zbiorowego doświadczenia, które występuje jako jedyny absolutny punkt odniesienia. W granicach tej relatywizacji „psychiczne" zjawiska różnią się od fizycznych tylko tym, że sens tych ostatnich jest ważny zbiorowo, zaś pierwszych – indywidualnie. Tyle powiedziawszy, Bogdanow następnie przedstawia zjawiska fizjologiczne jako „odbicie" procesów psychicznych, co nie ma sensu z punktu widzenia poprzedniego odróżnienia, a uczyniwszy to, szuka analogicznych związków w dziedzinie przyrody nieożywionej, czyli popada w rodzaj panpsychizmu, o którym powiada, że nie jest w istocie rzeczy panpsychizmem (gdyż nie zakłada żadnych „substancji"), lecz którego sensu wyjaśnić nie umie. W rezultacie nie możemy się dowiedzieć, jaki jest naprawdę sens owej „pierwotności" doświadczenia w stosunku do podziału zjawisk na psychiczne i fizyczne. Bogdanow używa słowa „psychiczne" w co najmniej trzech znaczeniach, z czego wydaje się nie zdawać sobie sprawy: raz „psychiczne" to tyle, co „ważne tylko indywidualnie", kiedy indziej tyle, co „subiektywne" w potocznym sensie, kiedy indziej jeszcze – tyle, co „odbijające się w procesach fizjologicznych". Powstaje stąd konfuzja, której rozwikłać nie sposób i zapewne nie warto.

Mimo to przewodnia intencja Bogdanowa w jego epistemologicznych rozważaniach jest jasna: zlikwidować metafizyczne „fetysze", pojęcia pozbawione korelatów empirycznych oraz zachować ściśle antropocentryczny punkt widzenia, gdzie rzeczywistość cała występuje jako intencjonalny korelat ludzkiej *praxis*; usunąć – tym samym – wszelkie „substancjalne" twory, nade wszystko „materię" i „podmiot", a także „czas", „przestrzeń", „przyczynowość" i „siłę", usunąć pojęcie „prawdy" i pojęcie „obiektywności" w potocznym rozumieniu. Obraz świata, jaki stąd powstaje, ma być, w przekonaniu Bogdanowa, ściśle naukowy (bo wolny od metafizyki) i humanistyczny zarazem (bo odnoszący całą rzeczywistość do bytu ludzkiego jako nieprzekraczalnego punktu wyjścia). Orientacja ta, w obu swoich konstytutywnych składnikach, ma być zgodna z intencją marksizmu, który jest filozofią scjentystyczną, kolektywnie-pragmatyczną i aktywistyczną, nie potrzebuje kategorii podmiotowości indywidualnej ani kategorii prawdy w transcendentalnym sensie i świat cały relatywizuje do ludzkiej pracy, a więc czyni człowieka twórcą wszechrzeczy („organizatorem"). Chodzi przy tym nie o byle jaki marksizm,

ale właśnie o ten, który specyficznie wcielił się w ruch bolszewicki. Bogdanow i inni empiriokrytycy rosyjscy wyobrażali sobie bowiem, że ich „aktywistyczna" epistemologia harmonizuje dobrze z duchem rewolucyjnym bolszewizmu, z jego generalną orientacją na rewolucję, która nie jest automatycznym wynikiem ekonomicznej dojrzałości, ale zakłada zbiorową wolę organizatorów. Bogdanow, który miał istną obsesję „organizacji", używał tego pojęcia dla oznaczenia zarówno zabiegów partyjnych, jak też poznawczego stosunku do świata.

Każdy z empiriokrytyków rosyjskich różnił się pod pewnymi względami od pozostałych; niektórzy byli „machistami" w rygorystycznym sensie słowa (jak Walentinow), inni szukali nowych nazw dla własnego filozofowania („empiriomonizm" Bogdanowa czy „empiriosymbolizm" Juszkiewicza). Niemniej przewodnie tendencje były wspólne: nacisk na antymetafizyczną, scjentystyczną stronę marksizmu (usunięcie dualizmu „materii" i „podmiotu") oraz uznanie relatywności świata względem ludzkiej praktyki społecznej. W tym też, kolektywnie-subiektywistycznym duchu interpretowali oni Marksowskie *Tezy o Feuerbachu*.

5. *Filozofia proletariatu*

Bogdanow teorię swoją usiłował bezpośrednio zastosować do ugruntowania perspektyw socjalizmu jako ustroju, w którym ludzki obraz świata dojdzie ostatecznie do uzgodnienia we wszystkich umysłach i w którym odrębność jednostkowego *ego* zaniknie.

Zasadnicza myśl, która ma stworzyć filozoficzne podwaliny dla „kultury proletariackiej" jest następująca. Całość ludzkich czynności poznawczych ma jeden tylko sens: usprawnienie walki z naturą. Można wprawdzie odróżniać czynności „naukowe", to jest bezpośrednio służące technicznej sprawności, od „ideologicznych", to jest pełniących tę samą funkcję pośrednio, przez oddziaływanie na formy organizacji społecznej. Nie jest to wszelako odróżnienie wedle kryteriów epistemologicznych „prawdy" i „fałszu", ale tylko wedle sposobu, w jaki dane czynności przyczyniają się do wzrostu wydajności pracy. W obu dziedzinach ważność ma zasada, iż „prawda jest żywą organizującą formą doświadczenia, prowadzi nas gdzieś w naszej działalności, daje punkt oparcia w walce życiowej" (*Emp.*, III, str. VIII). Innymi słowy – ważność wszelkich naszych wyników poznawczych nie polega na ich „prawdziwości" w potocznym znaczeniu, ale na ich sprawności w spotęgowaniu ludzkich zasobów w walce o przetrwanie. Tym samym dochodzimy do skrajnego relatywizmu: skoro w różnych sytuacjach historycznych różne „prawdy" mogą być ludziom pomocne, nie ma nic dziwnego w przypuszczeniu, że każda prawda ma sens zrelatywizowany do danej epoki historycznej lub klasy społecznej. Nie ma również powodów, by z epistemologicznego punktu widzenia odróżniać „prawdy" od emocji, wartości lub instytucji społecznych; wszystkie te realności bowiem oceniać należy wedle tego samego kryterium: zdolności do wzmacniania pozycji człowieka w walce z naturą.

Mamy prawo, mimo to, mówić o „wyższości" punktu widzenia pewnych klas społecznych w stosunku do punktu widzenia innych klas – nie, iżby jeden punkt widzenia był w sensie absolutnym „prawdziwy" w przeciwieństwie do innych, ale iż reprezentuje siły społeczne obiecujące ludzkości więcej w postępie technicznym.

Zgodnie z Marksowską teorią rozwoju, podział pracy doprowadził do oddzielenia funkcji organizatorskich od wykonawczych i z czasem do podziału klasowego. Klasy, zajmujące się wyłącznie czynnościami organizacyjnymi, stopniowo oderwały się zupełnie od zajęć technicznych i przeobraziły się w pasożytnicze narośle. Ich ideologia w naturalny sposób „wyrażała" tę sytuację, rodząc mitologie religijne i doktryny idealistyczne. Natomiast bezpośredni wytwórcy żywiołowo ciążą ku doktrynom materialistycznym („technika produkcji maszynowej w swoim wyrazie poznawczym nieuchronnie wytwarza materialistyczne ujęcie świata" – *Emp.*, III, str. 129). O ile jednak materializm „postępowej" burżuazji wyrażał także związek tej klasy z postępem technicznym, to jednak, ponieważ był światopoglądem klasy uprzywilejowanej, nie mógł obyć się bez różnego rodzaju fetyszów metafizycznych. Natomiast materializm proletariatu zrywa z metafizyką i opiera się tylko na naukowej wizji świata. Słowo samo „materializm" jest właściwie przeżytkiem i może być używane na oznaczenie nowego poglądu na świat tylko w tym sensie, iż jest to pogląd antymetafizyczny i antyidealistyczny.

Proletariat jako klasa powołana do zniesienia wszelkich antagonizmów klasowych i przywrócenia człowieczeństwu pełnej jedności pracy, poznania i woli, reprezentuje najlepiej naturalną tendencję ludzkości do rozszerzania jej władztwa nad naturą. Innymi słowy – proletariat jest nosicielem postępu technicznego. Postęp ten wymaga zniesienia wszystkiego, co przeciwstawia jednostki sobie nawzajem. W dzisiejszym społeczeństwie antagonizmy społeczne doszły do maksimum zaostrzenia i porozumienie między wrogimi klasami stało się praktycznie niemożliwe. „Przeciwieństwo ideologii normatywnych i poznawczych stopniowo wzrasta i prowadzi do rozszczepienia klas na dwa osobne społeczeństwa odnoszące się wzajem do siebie tak samo, jak do sił przyrody zewnętrznej" (*tamże*, III, str. 138).

Przyszłe społeczeństwo natomiast będzie powrotem do doskonałej jedności. W ścisłej, solidarnej współpracy ludzie nie będą mieli powodów do przeciwstawiania własnego „ja" innym osobnikom, przeżycia ludzi zharmonizują się całkowicie, „pozostanie jedno społeczeństwo z jedną ideologią" (*tamże*, str. 139). Zbyteczne dodawać, że ideologią tą będzie empiriomonizm jako najradykalniejsza forma myśli niszczącej wszystkie tradycyjne fetysze metafizyczne.

Nikt z marksistów, być może, nie doprowadził teorii „prymatu sił wytwórczych" nad ideologią do postaci tak skrajnej jak Bogdanow. Nikt też bodaj nie wyraził w formie tak konsekwentnej „kolektywistycznego" ideału, łącznie z nadzieją na zupełny zanik osobowości w przyszłym społeczeństwie doskonałym. Utopia absolutnej „jedności" społeczeństwa pod wszystkimi względami jest w myśl Bogdanowa naturalną konsekwencją jego marksistowskiej wiary:

skoro wszystkie formy życia duchowego są określone bez reszty przez podział klasowy, a pośrednio – przez poziom techniczny, skoro postęp techniczny jest jedynym kryterium „prawdy" i skoro postęp ten wymaga eliminacji antagonizmów klasowych, to zupełnie oczywisty jest wniosek, że socjalizm znosi wszystkie formy zróżnicowania między ludźmi i że samo poczucie odrębności podmiotowej ludzkich osobników utraci rację bytu, gdy zniknie jego „ekonomiczna podstawa" w postaci konfliktu indywidualnych interesów. Pod tym względem Bogdanow starał się wyciągnąć z marksistowskiej doktryny konsekwencje, których u Marksa samego znaleźć nie można, a konsekwencje te upodobniały jego nadzieje do XVIII-wiecznych utopii totalitarnych.

Ta sama doktrynerska wiara w absolutną zależność kultury od poziomu techniki i w czysto instrumentalny sens wszelkiej aktywności kulturalnej – wiara, odziedziczona z marksistowskiej tradycji – prowadzi go do teorii, wedle której proletariat musi zerwać ciągłość kulturalną ludzkości, czyli do teorii „proletkultu". Skoro bowiem separacja i wrogość wzajemna klas doprowadziła do tego, że muszą się one odnosić wzajem do siebie tak samo, jak do sił zewnętrznej przyrody, to jasne jest, że nie mogą razem wytwarzać żadnej wspólnoty kulturalnej, to znaczy, że kultura proletariatu nie może zapożyczać niczego z istniejącej tradycji, wyprodukowanej przez klasy uprzywilejowane, lecz musi rozpocząć prometejski wysiłek tworzenia z niczego; wspierać się ma zatem nie na tym, co w tradycji kulturalnej zastała, lecz wyłącznie na aktualnych potrzebach klasy, której służy.

W broszurze *Nauka i klasa robotnicza* (1920) i w innych pismach Bogdanow głosił hasło „nauki proletariackiej". Marks przetworzył ekonomię polityczną, stanąwszy na stanowisku klasy robotniczej; otóż tak samo, twierdził Bogdanow, w duchu proletariackiego światopoglądu winny być ukonstytuowane na nowo wszystkie nauki, matematyki i astronomii nie wyłączając. Na czym ma polegać proletariacki rachunek całkowy i proletariacka astronomia Bogdanow szczegółowo nie wyjaśniał; utrzymywał natomiast, że jeśli różne dziedziny nauki wydają się robotnikom trudne do opanowania bez długich i specjalnych studiów, to jest to głównie wynik celowego piętrzenia barier w tych dziedzinach przez naukę burżuazyjną; burżuazyjni uczeni wprowadzają mnóstwo zbędnych komplikacji i tworzą celowo w nauce hermetyczne języki, aby utrudniać dostęp do wiedzy robotnikom.

Wśród przywódców bolszewickich, zaznaczyć należy, teoria i praktyka proletkultu nie cieszyły się uznaniem; z wybitniejszych działaczy tylko Bucharin ją popierał – zwłaszcza na łamach redagowanej przez siebie (po rewolucji) „Prawdy". Ani Trocki, ani Lenin nie dzielili tego entuzjazmu. Lenin kilkakrotnie wypowiedział się w sprawie proletkultu w sposób zdecydowanie niechętny. Chodziło mu przy tym nie o to tylko, że teoretycy ruchu mieli za sobą, w części przynajmniej, heretycką przeszłość filozoficzną, ale o to głównie, że cała doktryna wydawała mu się próżnym fantazjowaniem, zupełnie bez związku z rzeczywistymi zadaniami partii; był zdania, że w kraju z ogromnym odsetkiem analfabetów trzeba uczyć ludzi czytania, pisania, arytmetyki (nie proletariackiej arytmetyki, ale zwyczajnej) i wdrażać elementarne umiejętności organiza-

cyjno-techniczne, nie zaś snuć obrazoburcze wizje radykalnie nowej kultury. Nie uważał też wcale, żeby klasa robotnicza miała wyrzucać na śmietnik – jak głosili niektórzy działacze proletkultu i sprzymierzeni z nimi futuryści – tradycje literatury i sztuki dawnych wieków.

Teoria proletkultu nie mogła, oczywiście, ani w teorii, ani – tym bardziej – w samej aktywności artystycznej, trzymać się konsekwentnie zasady nieciągłości kultury. Niemniej jej twórcy – Bogdanow nade wszystko – postawili pytanie, które z punktu widzenia doktryny marksistowskiej bynajmniej nie jest trywialne ani nonsensowne: skoro funkcje kultury duchowej są „niczym więcej" jak instrumentem na służbie interesów klasowych – a teoria Marksa dawała wiele podstaw do takiego ujęcia – i skoro interesy proletariatu są pod wszystkimi względami przeciwstawne interesom burżuazji (przynajmniej „na etapie rewolucji socjalistycznej"), to w jakim sensie pojęcie „kultury ogólnoludzkiej" oraz ciągłości kulturalnej daje się w ogóle bronić? Czy nie wynika istotnie z założeń marksizmu doprowadzonych do konsekwencji ostatecznych, że w walce o socjalizm proletariat nie może dziedziczyć niczego z zastanego dorobku kultury duchowej? Jakoż teoretycy kultury proletariackiej nie umieli nigdy wybrnąć z dwuznaczności własnej doktryny. Przeciwko tym, którzy mówili o „sztuce ogólnoludzkiej", powtarzali stale te same przykłady historyczne, mające świadczyć o tym, że różne klasy i różne epoki historyczne wytwarzały własne formy artystyczne. Wynikać stąd miał całkiem naturalny wniosek, że również proletariat musi powołać do życia sztukę swoiście „odbijającą" jego walkę i jego misję dziejową. Zarazem jednak przyjmowali pojęcie sztuki ogólnoludzkiej, którą każda epoka i każda wedle własnych idei i stosownie do własnych interesów wciela; zakładali zatem, że dorobek kulturalny w jakiś sposób kumuluje się w dziejach i zakładali ciągłość produkcji kulturalnej – w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem, lecz w niezgodzie z własną teorią, wedle której sens sztuki jest całkowicie określony przez interesy klasowe. Spory te przed rewolucją październikową nie miały większego znaczenia praktycznego, lecz nabrały go natychmiast, gdy sprawa „kultury proletariackiej" i interpretacji tego pojęcia miała stać się osią dyskusji dotyczących polityki kulturalnej państwa sowieckiego. Łunaczarski, pierwszy komisarz oświaty w rządzie Lenina, stanął wtedy wobec praktycznych zadań, które należało zgodnie z teorią „kultury proletariackiej" rozstrzygnąć, a sam proletkult przeobraził się w stosunkowo masową organizację (aktywną zwłaszcza w latach 1917-1921), która miała na czysto robotniczej glebie wyhodować nową, rewolucyjną sztukę i naukę. Łunaczarski odznaczał się w swej polityce kulturalnej umiarkowaniem i tolerancją – zwłaszcza w zestawieniu z powszechnym podówczas wśród rewolucyjnej awangardy artystycznej doktrynerstwem. Jego wiara w klasowość sztuki nie zaślepiała go nigdy na wartości artystyczne, chociaż miał trudności – podobnie jak większość marksistowskich teoretyków sztuki, przynajmniej wykształconych, w uzgadnianiu swoich gustów, z „burżuazyjnego" wykształcenia wyniesionych, ze swoją „proletariacką" ideologią. Toteż, jakkolwiek spodziewał się w przyszłości wielkiego rozkwitu sztuki proletariackiej, a jej chwilowy niedostatek wyjaśniał oczywistymi okolicznościami, to jest brakiem

wykształcenia klasy robotniczej, nie podzielał nigdy fanatyzmu ekstremistów proletkultu; realizował wprawdzie sam politykę (stosunkowo łagodnych jeszcze) represji wobec „burżuazyjnych" artystów, ale wiedział o tym, że sztuka musi karłowacieć i obumierać pod butem policji; toteż czasy jego władania uchodzą – wprawdzie nie w oczach tych, którzy już wtedy doświadczali szykan za niedomiar rewolucyjnych treści w utworach artystycznych – za złoty wiek sowieckiej kultury; jest to ocena przesadzona, lecz przesada ta jest po trosze usprawiedliwiona, jeśli czasy te zestawia się na przykład z późniejszą dyktaturą Żdanowa w sowieckim życiu kulturalnym.

6. *Bogotwórstwo*

Anatol Wasilewicz Łunaczarski (1875-1933) zdobył sobie szczególną pozycję w dziejach rosyjskiego marksizmu nie tylko swoim udziałem w rozpowszechnianiu zarazy empiriokrytycznej i nie tylko swoją aktywnością jako teoretyka sztuki, krytyka literackiego oraz dramaturga (nie pierwszej rangi), ale także swoim projektem „religii socjalistycznej", który wzbudził szczególną wściekłość Lenina.

Projekt ten, znany pod nazwą Bogotwórstwa (*Bogostroitielstwo*) był niejako marksistowskim odpowiednikiem powszechnej ekspansji zainteresowań religijnych w dobie porewolucyjnej, podobnie jak empiriokrytycyzm socjaldemokratów był wynikiem inwazji filozoficznego modernizmu w szeregach rewolucyjnej inteligencji. „Bogotwórstwo" wiąże się nade wszystko z nazwiskami Łunaczarskiego i Gorkiego i stanowiło jak gdyby marksistowską rekonstrukcję religii ludzkości Comte'a, a zwłaszcza Feuerbacha.

Łunaczarski wyłożył swoją ideę marksistowskiej religii antropocentrycznej w różnych artykułach, a zwłaszcza w książce *Religia i socjalizm* ogłoszonej w 1908 roku (drugi tom – 1911). Jak podkreśla znawca religijnej tradycji rosyjskiej G.L. Kline, „Bogotwórcy" przyswoili sobie nie tylko Feuerbachowską deifikację ludzkości, ale, może w większym jeszcze stopniu, Nietzscheański ideał nadczłowieka.

Nowa religia socjalistyczna miała być odpowiedzią nie tylko na ruch „poszukiwania Boga" (*Bogoiskatielstwo*) filozofów chrześcijańskich, ale także na oschły, oświeceniowy ateizm Plechanowa i innych ortodoksów, dla których w przeciwstawieniu „religia-nauka" wyczerpywał się cały problem dziejów religii. W rozumieniu Łunaczarskiego i Gorkiego historyczne religie nie są tylko zbiorem przesądów, ale fałszywym ideologicznie wyrazem uczuć i pragnień, które socjalizm ma przejąć i uszlachetnić, nie zaś niszczyć. Nowa religia jest czysto immanentna i obywa się bez jakichkolwiek wierzeń w świat nadprzyrodzony, w Boga, w nieśmiertelność jednostkową. Przejmuje natomiast to wszystko, co jest pozytywne i twórcze w tradycyjnych wierzeniach: pragnienie wspólnoty, dażenie człowieka do wykraczania poza siebie, głębokie uczucie jedności ze światem i ludzkością. Religia zawsze miała dać ludziom pojednanie z życiem i poczucie sensu istnienia – na tym właśnie, a nie na wyjaśnianiu

świata, polegała jej główna funkcja. Lecz potrzeba sensu życia nie ginie bynajmniej wraz z upadkiem starych mitologii, a socjalizm jest w stanie otworzyć przed ludźmi olśniewające perspektywy, wzbudzić w nich poczucie jedności ze światem oraz entuzjazm taki, iż uczucia te z pełnym prawem zasługują na miano religijnych. Marks był w równej mierze uczonym, co prorokiem religijnym. Miejsce Boga w religii socjalistycznej zajmuje ludzkość,– twór nadjednostkowy, w którym osobnik odnajduje przedmiot czci i miłości; pozwala mu to wykroczyć poza wartości przywiązane do własnego znikomego „ja", odnaleźć sens życia i radość w poświęcaniu własnego interesu na rzecz nieskończonego rozrostu zbiorowego bytu. Zlanie się uczuciowe z ludzkością wyzwala człowieka od lęku przed cierpieniem i śmiercią, przywraca mu godność i siłę duchową, potęguje jego zdolność twórczą. Nowa wiara daje przeczucie wielkiej harmonii, ku której zmierza ludzkość, budzi nadzieję nieśmiertelności kolektywnej, wobec której niknie śmiertelność osobnicza, nadaje sens poczynaniom ludzkim. Właściwym twórcą Boga jest proletariat, a rewolucja proletariacka to podstawowy akt Bogotwórstwa.

Cała ta retoryka, wraz z ubóstwieniem ludzkości, prometeizmem, orientacją przyszłościową i nadzieją na doskonałą komunię ludzi, która daje jednostce substytut transcendencji, nie wykraczała właściwie poza Feuerbachowską filozofię (antropologia jako tajemnica teologii). Filozoficznie nie wniosła niczego nowego do marksizmu i pomyślana była jako próba ozdobienia „naukowego socjalizmu" emocjonalnym kolorem. Podobnie, jak w filozofii Feuerbacha, słowo „religia" czy „uczucie religijne" występowały tu jako czysto retoryczne ornamenty, bez związku z rzeczywistą tradycją religijną. „Bogotwórstwo" było po części próbą asymilacji neoromantycznego słownictwa przez rewolucjonistów, po części – próbą manipulowania nastrojami religijnymi inteligencji rosyjskiej. Plechanow i Lenin upatrywali w tych zabiegach niebezpieczny flirt z „obskurantyzmem religijnym". W rzeczywistości jednak Łunaczarskiemu i Gorkiemu chodziło, przeciwnie, o wciągnięcie emocji religijnych na służbę idei socjalistycznej. Po rewolucji Łunaczarski zresztą porzucił tę stylistykę i demonstrował swój ateizm w tradycyjnym języku ortodoksji. „Bogotwórstwo" nie wywarło bodaj żadnego godnego uwagi wpływu na dalszy rozwój marksistowskiej ideologii.

7. *Filozoficzna wyprawa Lenina*

Empiriokrytycy rosyjscy uważali się wprawdzie w większości za marksistów, nie taili wszelako swojego lekceważenia dla marksistowskiej filozofii w wersji Engelsa i Plechanowa. Uważali ją za bezkrytyczny i naiwny punkt widzenia zdrowego rozsądku. W liście do Gorkiego z 25.2.1908 r. Lenin opisał historię sporu filozoficznego z Bogdanowem i jego sprzymierzeńcami. Pisał, że Plechanow w 1903 roku wyjaśniał mu błędy Bogdanowa, nie uważając wszelako tego odchylenia za bardzo groźne. W epoce rewolucji Lenin i Bogdanow usunęli spory filozoficzne ze swych dyskusji jako dziedzinę neutralną. W 1906

roku zaś Lenin przeczytał trzeci tom *Empiriomonizmu* i wpadł w niesłychaną irytację. Krytyczne uwagi, które wtedy sporządził i Bogdanowowi posłał, nie zachowały się jednak. Kiedy w 1908 roku wyszły *Szkice z filozofii marksizmu*, wściekłość Lenina nie miała granic. „...Przy każdym artykule wprost szalałem z oburzenia – pisze. – Nie, to nie marksizm! Że też lezą nasi empiriokrytycy, empiriomoniści i empiriosymboliści w bagno. Zapewniać czytelnika, że «wiara» w realność świata zewnętrznego jest «mistyką» (Bazarow), mieszać w jak najbardziej szkaradny sposób materializm z kantyzmem (Bazarow i Bogdanow), propagować odmianę agnostycyzmu (empiriokrytycyzm) i idealizmu (empiriomonizm) – uczyć robotników «religijnego ateizmu» i «ubóstwiania» najwyższych możliwości ludzkich (Łunaczarski) – ogłaszać Engelsowską naukę o dialektyce za mistykę (Berman) – czerpać z cuchnącego źródła jakichś francuskich «pozytywistów» – agnostyków czy metafizyków, bodaj ich diabli wzięli, z ich «symboliczną teorią poznania» (Juszkiewicz)! Nie, tego już za wiele. Oczywiście, my, szeregowi marksiści, nie jesteśmy oczytani w filozofii – ale dlaczego nas aż tak obrażać, żeby raczyć nas czymś takim jako filozofią marksizmu" (*Dzieła*, t. 13, str. 451).

Plechanow był jednym z bezpośrednich obiektów ataku ze strony empiriokrytyków i pierwszy w obozie ortodoksów zareagował na herezję, broniąc tradycyjnego Engelsowskiego materializmu i piętnując empiriokrytycyzm jako „subiektywny idealizm", który świat cały uważa za wytwór postrzegającego podmiotu. Gdy rozgorzały spory frakcyjne, Plechanow nie omieszkał – nie bez pewnej racji, gdy się zważy sytuację wśród inteligencji bolszewickiej – kojarzyć w swych napaściach bolszewizm przeciwników z ich idealistyczną doktryną. Utrzymywał, że empiriokrytycyzm rosyjski jest próbą filozoficznego uzasadnienia bolszewickiego „blankizmu", czyli polityki, która – miast śledzić organiczny wzrost „obiektywnych" warunków – chce gwałtownymi środkami przyśpieszać rozwój społeczny – wbrew marksistowskiej teorii rozwoju. Woluntaryzm bolszewicki przystaje spójnie do woluntarystycznej epistemologii, dla której poznanie nie ma być opisem niezależnych od człowieka stanów rzeczy, ale ich „subiektywną" organizacją. Empiriokrytycyzm, wedle Plechanowa, jest tak samo sprzeczny z realizmem i determinizmem marksistowskiej doktryny, jak bolszewicka polityka z marksistowskim determinizmem historycznym.

Wykładając swój realizm w walce z machistami, Plechanow dopuścił się przy tym pewnego „ustępstwa", czego Lenin nie omieszkał mu wytknąć. Uznał bowiem, że ludzkie percepcje nie są „kopiami" przedmiotów, ale ich znakami czy hieroglifami. Wedle Lenina twierdzenie takie jest niedopuszczalną koncesją na rzecz „agnostycyzmu".

Krytykę empiriokrytycyzmu ze stanowiska ortodoksji Engelsowskiej podjęła także Lubow Akselrod (Ortodoks). W artykule przeciw Bogdanowowi, ogłoszonym w 1904 roku pisze, że Lenin zachęcał ją do tej pracy już półtora roku wcześniej. Podejmując swój partyjny obowiązek (jak pisze), Ortodoks dowodziła, że Mach i Bogdanow traktują przedmioty jako składanki wrażeń, czyli, w dokładnej opozycji do marksizmu, każą świadomości określać przyrodę. Ten subiektywny idealizm „z żelazną koniecznością" prowadzi do spo-

lecznego konserwatyzmu, gdyż określa społeczeństwo przez jego świadomość; skoro jednak świadomość panująca, zgodnie z doktryną Marksa, jest świadomością klasy panującej, to „subiektywizm" taki nie pozwala nigdy wykroczyć poza społeczeństwo istniejące i musi wszelką myśl o przyszłości piętnować jako próżną utopię.

Książka Ortodoks *Szkice filozoficzne* (1906), w której, obok Bogdanowa, atakuje ona Bierdiajewa, Struvego, kantystów i idealizm filozoficzny w ogólności, zawiera niemal wszystko, co miał później Lenin w swojej rozprawie przeciw empiriokrytykom wyłożyć; jest mniej rozwlekła od Leninowskiego dzieła, ale równie prostacka. Główne argumenty na rzecz twierdzenia, że świat zewnętrzny „odbija się" w naszych przedstawieniach czy też przedstawieniom tym „odpowiada", sprowadzają się do dwóch: po pierwsze, odróżniamy przedstawienia mylne od prawdziwych, złudzenia od „poprawnych" postrzeżeń, a nie moglibyśmy tego czynić, gdyby rzeczywistość była identyczna z naszymi wrażeniami; po wtóre, każdy przecież wie, że rzeczy nie są w naszej głowie, ale poza nią. Kantyzm był „kompromisem" między materializmem a idealizmem; utrzymał pojęcie „zewnętrznego" świata, ale uznał ten świat za niepoznawalny, a uczynił tak pod wpływem presji ze strony teologii i mistyki. Lecz kompromis taki nie jest naprawdę możliwy; albo poznanie nasze ma źródło w świadomości, albo w materii, nie można wymyśleć niczego pośredniego. Materii wszelako niepodobna zdefiniować, gdyż jest ona „faktem początkowym", „istotą wszystkich rzeczy", „punktem wyjścia, jedyną przyczyną wszystkich zjawisk", „pierwotną substancją" itd. Materia jest nam „dana w doświadczeniu", poznawalna przez percepcje zmysłowe. Idealizm zakłada, że nie ma przedmiotu bez podmiotu, lecz nauka dowodzi, że ziemia istniała przed człowiekiem, a więc świadomość jest produktem przyrody, nie zaś jej warunkiem. Cała nasza wiedza, włączając nauki matematyczne, pochodzi z doświadczenia, które polega na „odbijaniu" się ciał zewnętrznych w naszej głowie. Uznać zaś, jak Mach, że świat jest naszym tworem, to uniemożliwić naukę, jako że nauka może istnieć tylko przy założeniu, że istnieje świat, który jest przedmiotem jej badania. Co więcej, idealizm prowadzi do politycznie reakcyjnych wniosków; Mach i Avenarius uważają człowieka za miarę wszechrzeczy; otóż „ta subiektywna teoria ma wielką wartość obiektywną; z jej pomocą można łatwo dowieść, że biedni są bogaci, a bogaci – biedni, gdyż wszystko zależy od subiektywnych przeżyć" (*Szkice filozoficzne*, str. 92). „Subiektywny idealizm" prowadzi też nieuchronnie do solipsyzmu, gdyż przy jego założeniach niepodobna uzasadnić wiary w istnienie innych podmiotów, wszystko jest tak samo „moim" wyobrażeniem. Filozofia ta jest właściwie sposobem myślenia ludzi pierwotnych: toż właśnie dzikus wierzy we wszystko, co się w jego głowie pojawi, nie odróżnia snu od jawy, nie potrafi oddzielać postrzeżeń błędnych od poprawnych, słowem wierzy w tożsamość bytu i myśli, tak samo jak Berkeley, Mach, Struve i Bogdanow.

Drugim wątkiem tego samego dzieła jest obrona determinizmu i krytyka obiekcji Stammlera, który widzi sprzeczność w jednoczesnym uznaniu determinizmu historycznego i wartości woli rewolucyjnej. W tym punkcie Ortodoks

powtarza także refutacje Plechanowa: ludzie tworzą sami historię, lecz ich działania oraz skuteczność ich zabiegów określone są przez okoliczności, które od nich nie zależą. Nie ma żadnej różnicy między koniecznością przyrodniczą i historyczną, a więc również – między metodami badania w naukach przyrodniczych i społecznych. Ideologowie burżuazji twierdzą, że tylko teraźniejszość jest realna, w czym wyraża się strach klasy, skazanej historycznie na zagładę; lecz dla marksizmu przyszłość daje się przewidywać na podstawie „praw historycznych", jest więc „rzeczywista" w tym znaczeniu.

Dodać należy, że Ortodoks, w ślad za Plechanowem, uważa, iż pojęcia „odbicie" nie należy rozumieć literalnie: nie chodzi o to, że wrażenia są kopiami rzeczy w takim samym znaczeniu, jak obrazy w lustrze, lecz że są w treści zależne od przedmiotów, które je wywołują.

Lenin najwidoczniej uznał, że Plechanow i Ortodoks nie zdołali pognębić empiriokrytyków z dostateczną skutecznością i zabrał się sam do rozprawy z przeciwnikiem, chociaż, jak sam wyznawal, jego filozoficzne wykształcenie było dość nikłe. Spędził na tej pracy większą część 1908 roku, w tym kilka miesięcy w Londynie, gdzie studiował w British Museum. W 1909 roku w Moskwie ukazał się wynik tych studiów pod tytułem *Materializm i empiriokrytycyzm. Krytyczne uwagi o pewnej reakcyjnej filozofii.*

W walce z empiriokrytykami Lenina mniej interesowały obiekcje wysuwane przez różnych filozofów co do wewnętrznej spójności doktryny. Zamiarem jego było wykazać, że empiriokrytycyzm nie jest żadnym wyminięciem „podstawowego problemu filozofii", to jest pytania o „pierwotność" materii lub świadomości, lecz wykrętem słownym, pokrywającym czystej wody idealizm Berkeleyowski i że z tej racji filozofia ta wspiera spirytualizm religijny oraz służy interesom klas wyzyskujących.

Wyjściową regułą w tych rozważaniach jest tak przez Lenina zwana zasada partyjności w filozofii. Zasada ta ma dwa różne znaczenia. Oznacza po pierwsze, że nie może być w filozofii żadnego stanowiska pośredniego między materializmem a idealizmem w sensie, jaki Engels nadaje tym słowom, a wszelkie zapewnienia filozofów, że wznoszą się ponad to przeciwieństwo, są tylko oszukańczym chwytem osłaniającym idealistyczne treści. Co więcej, wszystkie ważne kwestie filozoficzne są podporządkowane tej naczelnej: zagadnienie poznawalności świata, spór między determinizmem a indeterminizmem, spór o kryteria prawdy, spór o interpretację przestrzeni i czasu – wszystkie te kwestie są kontynuacją lub poszczególnymi przypadkami „podstawowego problemu"; w każdym rozwiązaniu proponowanym dochodzi do głosu idealistyczna albo materialistyczna tendencja i wybór między nimi jest nie do uniknięcia.

Zasada partyjności ma dla Lenina jeszcze inny sens. Oznacza, że teorie filozoficzne nie są neutralne względem walki klasowej, ale są narzędziami tej walki: każda filozofia podtrzymuje jakiś interes klasowy i inaczej być nie może w społeczeństwie rozdartym walką klasową. Jest to „obiektywny" związek, niezależny od intencji filozofów. W filozofii tak samo nie można być naprawdę bezpartyjnym, jak w bezpośrednich działaniach politycznych („ludzie bezpar-

tyjni w filozofii – to takie same beznadziejnie zakute łby jak w polityce" – *Mat. i emp.*, roz. V, 4; „Bezpartyjność w filozofii oznacza tylko pogardy godne, zamaskowane łokajstwo wobec idealizmu i fideizmu" – *tamże*, VI, 5). W szczególności jedynie materializm może służyć interesom klasy robotniczej, zaś idealistyczne doktryny są narzędziem wyzyskiwaczy.

Lenin nie rozważa kwestii, jaki jest wzajemny stosunek tych dwóch zasad noszących wspólną nazwę, nie zastanawia się też nad tym, czy owa odpowiedniość podziału klasowego i filozoficznego może być rozciągnięta na przeszłą historię, czy więc na przykład można uważać materialistę Hobbesa za ideologa klas uciskanych, a plebejskich sekciarzy chrześcijańskich za wyznawców ideologii posiadaczy. Wystarcza mu przekonanie, że teraz, współcześnie, podział społeczeństwa wedle podstawowego antagonizmu klasowego proletariat-burżuazja pokrywa się z podziałem „partii" filozoficznych – materialistów i idealistów. Najmocniejszym dowodem, który przemawia za reakcyjnym politycznie sensem wszelkiego idealizmu, jest ten oto – oczywisty wedle Lenina – fakt, iż wszelka forma idealizmu – w szczególności również subiektywizm epistemologiczny – jest wsparciem wiary religijnej czy też jej sprzymierzeńcem, czy zgoła racją logiczną. Trudno mu było wprawdzie przyświadczyć ten związek na przykładzie empiriokrytyków, którzy ze swej filozofii na ogół *explicite* wyciągali wnioski bezpośrednio godzące we wszelkie formy wiary religijnej, lecz służy mu lepiej przykład Berkeleya; ten bowiem jawnie głosił, iż wiara w realność materii jest głównym oparciem ateizmu i własną krytykę pojęcia materii uważał za przyczynek do walki z bezbożnictwem. Spory wewnątrz idealizmu są trzeciorzędne i nieistotne: w podstawowej sprawie nie ma żadnej różnicy między Berkeleyem, Humem, Fichtem, empiriokrytykami i teologami chrześcijańskimi. Ataki katolickiej filozofii na idealizm subiektywny Lenina nie obchodziły, jako że były to kłótnie w rodzinie. Podobnie antyreligijne stanowisko empiriokrytyków uważał za oszustwo mające zmylić czujność proletariatu i doprowadzić go innymi drogami do tych samych wyników, do jakich zmierzają religijne mitologie: „Wyrafinowane łamańce gnoseologiczne jakiegoś Avenariusa pozostają profesorskim wymysłem, próbą założenia maleńkiej «własnej» sekty filozoficznej, *w rzeczywistości* zaś w ogólnej sytuacji walki idei i kierunków w społeczeństwie współczesnym *obiektywna* rola tych forteli gnoseologicznych jest jedna i tylko jedna: torują one drogę idealizmowi i fideizmowi, wiernie im służą" (*tamże*, VI, 4).

Łatwo więc pojąć, że empiriokrytycy oszukują swych naiwnych czytelników, kiedy zapewniają, że można skonstruować obraz świata, w którym elementy doświadczenia są ontologicznie neutralne, to jest nie poddają się dychotomii „psychiczności" i „fizyczności". W rzeczywistości Mach, Avenarius (którzy nie różnią się niczym poza oszukańczą terminologią), a także ich filozoficzni krewniacy niemieccy, angielscy czy rosyjscy, redukują świat do treści wrażeniowych, czyli „rzeczywistość materialną" sprowadzają do wytworu świadomości. Gdyby konsekwentnie odważyli się swój punkt widzenia wyłożyć (czego jednak się boją), musieliby niechybnie dojść do absurdalnych konsekwencji solipsystycznych, to jest uznać cały świat za produkt indywidualnego podmiotu;

jeśli tego wniosku nie wypowiadają, to tylko w obawie przed ujawnieniem nonsensowności własnej doktryny lub w celu mylenia czytelników. Faktycznie są lokajami klechów i wymyślają niezrozumiałe słowa, aby mącić w głowie prostaczkom i zamazać istotne przeciwieństwa filozoficzne, a burżuazja łowi swoje ryby w zmąconej przez nich wodzie w celu ogłupienia ludzi i utrzymywania swej władzy. „Każdy bowiem z nas wie, co to znaczy fizyczne i co to znaczy psychiczne, lecz nikt z nas nie wie dotychczas, co znaczy «trzecie». Uciekłszy się do tego wybiegu, Avenarius zatarł jedynie po sobie ślady, w *rzeczywistości* zaś orzekł, iż *Ja* jest pierwotne... przyroda natomiast jest wtórna..." (*tamże*, III, 1).

Ale nauka pozwala, wedle Lenina, rozprawić się z idealistycznymi bredniami. Wszakże żaden uczony nie wątpi, że ziemia istniała przed pojawieniem się człowieka. Jednak idealista nie może tego uznać, gdyż na mocy własnych założeń zmuszony jest twierdzić, że ziemia wraz z całym światem fizycznym jest przędziwem ludzkiej świadomości. Musi więc, wbrew bezspornym danym nauki, uznać, że człowiek poprzedzał w czasie rzeczywistość fizyczną. Drugi argument Lenina głosi, że człowiek myśli za pomocą mózgu, który jest wszakże cielesnym obiektem. Otóż i tego idealista nie może uznać, gdyż wszystkie fizyczne obiekty uważa za wytwór myśli. Tak to wychodzi na jaw, że idealista przeczy najbardziej pewnym wiadomościom naukowym i że doktryna jego jest równie przeciwna postępowi społecznemu, co umysłowemu.

W ten sposób obaliwszy idealizm, Lenin przeciwstawia mu filozofię walczącego proletariatu, czyli materializm dialektyczny. Fundamentalną jego częścią jest teoria odbicia. Powiada ona, że zarówno treści wrażeniowe, jak twory abstrakcji i wszelkie w ogólności wyniki poznawczej czynności człowieka są odbiciem w głowie ludzkiej faktycznych jakości materialnego świata, który istnieje niezależnie od tego, czy jest lub nie jest przez kogokolwiek postrzegany. „Materia jest filozoficzną kategorią służącą do oznaczenia obiektywnej rzeczywistości, która dana jest człowiekowi we wrażeniach, którą nasze wrażenia kopiują, fotografują, odzwierciedlają, a która istnieje niezależnie od nich" (*tamże*, II, 4). Chodzi przy tym – Lenin powtarza to niestrudzenie – właśnie o „kopiowanie", o to, że nasze wrażenie jest odbitką rzeczy, nie zaś po prostu, że jest przez nią wywołane lub, jakby chciał Plechanow, że jest jej „symbolem". „Engels nie mówi nic o symbolach ani hieroglifach, lecz o kopiach, odbitkach, obrazach, lustrzanych odbiciach rzeczy" (*tamże*, IV, 6). Wrażenia nie są przegrodą, która nas oddziela od świata, lecz, przeciwnie, łącznikiem ze światem, jego subiektywnym naśladownictwem.

Materializm dialektyczny nie rości sobie wprawdzie pretensji do rozwiązywania fizycznych problemów dotyczących struktury materii, ale też nie jest to jego powołaniem. Może uznać wszystko, co fizyka głosi, gdyż jedyną własnością materii, z której uznaniem materializm filozoficzny jest związany, „jest własność bycia obiektywną realnością, istnienia na zewnątrz naszej świadomości" (*tamże*, V, 2).

W tej ostatniej sprawie Lenin bynajmniej nie jest zresztą konsekwentny, albowiem sam rozstrzyga bez wątpliwości różne problemy fizyki: uważa, na

przykład, że myśl o realności więcej aniżeli trzech wymiarów jest reakcyjną bzdurą: podobnie nonsensowne są wszelkie doktryny indeterministyczne. Skądinąd formuła, wedle której materię można zdefiniować tylko przez jej własność „bycia na zewnątrz świadomości", stała się później przedmiotem sporu wśród wyznawców Leninowskiej filozofii, gdyż formuła ta sugeruje, że należy charakteryzować materię przez jej odniesienie do poznającego podmiotu, że więc świadomość wchodzi do pojęcia materii jako jej korelat (podobnie samo słowo „obiektywny" oznacza u Lenina tyle, co „niezależny od świadomości"). Gdzie indziej jeszcze powiada Lenin, że materii w ogólności zdefiniować niepodobna, gdyż jest ona kategorią najszerszą, nie może być zatem charakteryzowana przez bardziej szczegółowe pojęcia. Lenin powtarza w tym punkcie argument zawarty w cytowanej książce Lubow Akselrod; nie stara się jednak uzgodnić obu swoich wyjaśnień.

Nieodzownym składnikiem teorii odbicia jest, dalej, odrzucenie relatywizmu i uznanie tradycyjnego pojęcia prawdy jako zgodności z rzeczywistością. Prawdziwość, wedle Lenina, odnosi się tak samo do wrażeń, pojęć i sądów; o każdego rodzaju produktach aktywności poznawczej można mówić, że są prawdziwe lub fałszywe, to jest, że dobrze lub źle „odbijają" rzeczywistość, że przedstawiają świat, jakim jest on „sam w sobie", niezależnie od naszej o nim wiedzy albo że go w tej prezentacji zniekształcają. Ale „obiektywność prawdy" nie kłóci się wcale z jej relatywnością, jak to Engels znakomicie wykazał. Względność prawdy nie polega na tym – jak w relatywistycznych doktrynach, na przykład u pragmatystów – by ten sam sąd był prawdziwy lub fałszywy w zależności od osoby, która go wypowiada, od sytuacji, w jakiej jest wypowiedziany czy od pożytku, jaki przynosi w danej chwili jego uznanie. Wiedza naukowa – także zgodnie z Engelsem – nie może nigdy dostarczyć pewności absolutnej co do tego, czy formułowane przez nią prawa są całkiem ściśle określone co do zakresu ważności, stąd wszystkie prawdy nauki wystawiane są na możliwość rewizji. Lecz rewizja taka nie zmienia prawdy w fałsz ani odwrotnie, lecz polega na tym, że to, co miało obowiązywać we wszelkich warunkach, okazuje się ważne tylko dla pewnych warunków określonych. Ponadto, żadne prawdy nie są sprawdzone w sposób ostateczny i w tym sensie są względne. Wreszcie względna jest całość wiedzy w tym sensie, że nigdy nie możemy posiąść informacji wszechobejmującej o całym wszechświecie i każdy etap poznania ludzkiego jest nieuchronnie cząstkowy. Ale zastrzeżenia te nie odmieniają istotnego sensu pojęcia prawdy jako zgodności z rzeczywistością. Najskuteczniejszym zaś kryterium prawdy, to jest najlepszym sposobem przekonania się o tym, czy jakiś sąd jest prawdziwy, jest – również zgodnie z Engelsem – praktyka. Jeśli mianowicie potrafimy pewne zależności wykryte w naturze zastosować do naszych praktycznych poczynań, wówczas sukces naszych działań najlepiej potwierdza prawdziwość założeń na początku przyjętych, a niepowodzenie przemawia przeciwko tym założeniom. Kryterium praktyki jest stosowalne tak samo w wiedzy przyrodniczej, jak w naukach o społeczeństwie. Również w tej ostatniej nasza analiza rzeczywistości społecznej potwierdzona jest przez fakt, że działania polityczne podjęte na podstawie

tej analizy okazują się skuteczne. Skuteczność nie jest przy tym „użytecznością" w sensie pragmatycznym; wiedza może być użyteczna dzięki temu, że jest prawdziwa, nie zaś jest prawdziwa przez to, że użyteczna. Tak to w szczególności teoria marksistowska została znakomicie potwierdzona przez kryterium praktyki: sukcesy ruchu robotniczego, który się w oparciu o tę teorię rozwinął, są najpewniejszym dowodem jej prawdziwości.

Skoro uznamy obiektywne rozumienie prawdy, empiriokrytyczna zasada ekonomii myślenia demaskuje się natychmiast jako idealistyczny wykręt, który ma zastąpić zgodność z rzeczywistością – zgodnością z kryterium nieokreślonej oszczędności wysiłku.

W świetle tych założeń widoczne jest także, że krytyka Kanta w pismach empiriokrytyków jest krytyką „z prawa", to jest ze stanowiska bardziej reakcyjnego aniżeli Kantowskie. Empiriokrytycy bowiem kwestionują odróżnienie między zjawiskiem a „rzeczą w sobie", ale czynią to po to, by wykazać, że „rzecz sama w sobie" jest kategorią zbędną, to jest że nie ma rzeczywistości niezależnej od umysłu. Tymczasem materialiści krytykują Kanta z odwrotnego stanowiska; zarzucają mu, że uznał bez żadnego powodu, iż rzeczywistość sama w sobie jest poznaniu niedostępna, nie zaś, że w ogólności uznał istnienie świata poza zjawiskami. Materializm głosi bowiem, że nie ma różnicy między zjawiskiem a rzeczą samą w sobie w tym sensie, iż nie ma realności zasadniczo niepoznawalnych; wyrzuca więc Kantowi „agnostycyzm", ale przystaje na to, że w jego uznaniu realności świata zawiera się „element materialistyczny". Z punktu widzenia materializmu można odróżniać rzeczywistość już poznaną od jeszcze nie poznanej, lecz nie można dzielić świata na dostępne percepcji zjawiska i niepoznawalną rzeczywistość samą w sobie.

W sprawach odnoszących się do kategorii takich, jak przestrzeń, czas i przyczynowość Lenin powtarza Engelsowskie charakterystyki. Dla materializmu dialektycznego przyczynowość nie sprowadza się do zależności funkcjonalnej, ale jest rzeczywistą koniecznością zawartą w związkach między zdarzeniami. Praktyka najlepiej potwierdza realność koniecznego związku przyczynowego, ilekroć bowiem potrafimy pewien związek nie tylko zaobserwować, ale nadto wywołać pożądane zjawiska stosownie do zaobserwowanych prawidłowości przyrodzonych, tylekroć wykazujemy, że związek między przyczyną a skutkiem nie jest dziełem naszej wyobraźni, lecz rzeczywistą jakością świata fizycznego. Związki te należy jednak pojmować dialektycznie, co oznacza, że w szeregach przyczynowych, gdzie mamy na uwadze nie poszczególne zdarzenia, ale typy zdarzeń, oddziaływanie jest zawsze wzajemne, chociaż pewien szereg zachowuje zawsze prymat (bliżej nie wyjaśniony) w stosunku do innego. Przestrzeń i czas nie są ani produktami organizującej siły percepcji, ani apriorycznymi formami zmysłowości, ani samoistnymi bytami niezależnymi od materii, ale obiektywnymi jakościami bytu fizycznego. Znaczy to, że stosunki czasowego następstwa, a także uporządkowanie przestrzenne ciał są rzeczywistymi własnościami świata, skąd nie wynika jednak, by należało im przypisywać odrębny status bytowy, to jest uważać je za samodzielne, różne od materii jednostki metafizyczne.

Lenin jest zdania, że filozofia materializmu dialektycznego, taka jak ją wykłada, jest nie tylko narzędziem walki, że więc jest nie tylko w znaczeniu pragmatycznym sprawna, ale że jest ponadto jedyną filozofią zgodną ze stanem nauk współczesnych, zarówno przyrodniczych, jak społecznych. Wprawdzie fizycy nie uświadomili sobie jeszcze, że tak jest właśnie, ale też stąd płyną trudności fizyki współczesnej i jej kryzysowa lub raczej pozornie kryzysowa sytuacja. Muszą jednak dojść do tego wniosku, jeśli kryzys ma być przezwyciężony. Zdaniem Lenina „fizyka współczesna leży w połogu. Rodzi ona materializm dialektyczny" (*tamże*, V, 8). Fizycy uprzytomnią sobie wnet, że materializm dialektyczny oferuje im jedyną drogę wyjścia z trudności, w jakie zabrnęli na skutek nieznajomości dzieł Marksa i Engelsa. Rychło więc materializm dialektyczny okaże się oczywistą konsekwencją nauki mimo oporu, jaki stawiają fizycy; większość uczonych bowiem ideologicznie służy burżuazji, choćby dokonywali wielkich rzeczy w specjalnych dziedzinach.

Dzieło Lenina należy interpretować ze względu na jego znaczenie w późniejszym rozwoju filozoficznym Rosji, nie zaś ze względu na wartości merytoryczne. Z punktu widzenia treści filozoficznej jest to bowiem typowy utwór amatora, produkt bezwartościowy, operujący nadzwyczaj prostacką argumentacją potocznego rozsądku, a najczęściej zastępujący argumenty bądź cytatami z Engelsa (dwa zdania Marksa występują w całym tekście), bądź pełnymi wściekłości wyzwiskami pod adresem przeciwników. Uderzającą cechą tej książki jest zupełne niezrozumienie przeciwnika i brak ochoty, by sobie tę fatygę zadawać. Treściowo nie ma tam prawie niczego, co nie zostałoby wypowiedziane w cytowanych tekstach Engelsa lub Plechanowa, z tą jednak różnicą, że pisarstwo Engelsa odznacza się znacznym poczuciem humoru, którego Leninowi brak zupełnie: zastępuje ten brak płaskim szyderstwem i inwektywami, które mają pokazać, że przeciwnicy, którzy, zdaniem Lenina, uważają świat za wytwór swej wyobraźni, są wariatami, reakcjonistami i pachołkami klechów. Charakterystyczna jest wulgaryzacja wszystkich Engelsowskich wywodów i sprowadzanie ich do formy katechetycznej (wrażenia są „kopiami" albo „lustrzanymi odbiciami" rzeczy; „obozy" filozoficzne zmieniają się w „partie" itd.). Nieustanna irytacja, jaka przeziera z tej książki, jest typowa dla prymitywnego sposobu myślenia człowieka, który pojąć nie umie, w jaki to sposób może ktoś, nie utraciwszy zmysłów, utrzymywać na serio, że on właśnie, siłą swej imaginacji, stworzył ziemię, gwiazdy i cały świat fizyczny albo twierdzić, że rzeczy, które ogląda, znajdują się w jego głowie, chociaż każde dziecko widzi, że są gdzie indziej (a na tym właśnie, jak Lenin sobie wyobraża, polega idealizm epistemologiczny). Jest to rodzaj walki z idealizmem używany przez katechetów chrześcijańskich niższego poziomu.

Na ataki Lenina odpowiedzieli Bogdanow, Bazarow, a także Juszkiewicz. Ten ostatni w książce pod tytułem *Filary ortodoksji filozoficznej* (1910) napadł na Plechanowa jako filozoficznego prostaka, którego nie obchodzą żadne problemy filozoficzne i który wypełnia w filozofii żołnierski obowiązek. Zarówno Plechanow, jak Lenin objawiają upadek rosyjskiego marksizmu: jego dogmatyczną apodyktyczność, nierozumienie przeciwnika, nieuctwo połączo-

ne z pewnością siebie. W szczególności napada Juszkiewicz na Lenina, na jego marynarski język w dyskusjach filozoficznych, na ignorancję i nieumiejętność pisania. Wytyka mu wszystkie rzeczowe błędy, „wprowadzanie czarnosecinnych obyczajów do marksizmu", dowodzi, że Lenin nie czytał w ogóle książek, które cytuje itd. Uważa, że określanie materii przez jej zdolność do wywoływania wrażeń – jak czyni Plechanow, a za nim Lenin – jest kapitulacją przed machizmem. Wykazuje wreszcie, że ani Mach, ani nawet Berkeley nie kwestionują „istnienia świata" i że w ogólności spór rzeczywisty nie dotyczy istnienia świata, ale prawomocności kategorii „substancji" i jej specyfikacji, jak „materia" czy „duch". Zdaniem Juszkiewicza, empiriokrytycym dokonał kopernikańskiego przewrotu usuwając dualizm psychiczności i fizyczności, nie zmienił jednak niczego w naturalnym stosunku człowieka do świata, lecz przywrócił walor spontanicznemu realizmowi, uwalniając go od metafizycznych fetyszów. Lenin miesza realizm epistemologiczny z materializmem (w rzeczy samej, Lenin w swym dziele powtarza kilkakrotnie, że materializm polega na uznaniu „niezależnej od podmiotu", „obiektywnej rzeczywistości materialnej" – lecz w takim razie prawie każdy filozof katolicki jest materialistą). Cała teoria odbicia jest niczym innym, jak powtórzeniem przed-demokrytejskiej naiwnej wiary w obrazki, które ulatniają się z rzeczy w tajemniczy sposób i wpadają w oko lub w ucho. W rzeczywistości nikt nie potrafi powiedzieć, na czym miałoby polegać „podobieństwo" między „rzeczą samą w sobie" a czysto podmiotowym widokiem i w jaki sposób można by porównać odbitkę z pierwowzorem.

Materializm i empiriokrytycyzm nie odegrał większej roli w życiu umysłowym rosyjskim przed rewolucją ani bezpośrednio po niej (drugie wydanie ukazało się w 1920 roku). Dopiero później uznany został przez Stalina za fundamentalną summę filozoficzną marksizmu i przez lat kilkanaście stanowił, obok broszurki samego Stalina, główne źródło wiedzy filozoficznej w Związku Radzieckim. Jednocześnie tekst ten, mimo swej filozoficznej nikłości, był jednym z ostatnich punktów kontaktu między ortodoksyjnym marksizmem leninowskim a filozofią europejską. W dalszych dziejach leninizm w Rosji był prawie całkowicie pozbawiony styczności z niemarksistowskimi kierunkami filozoficznymi. Późniejsza filozofia leninowska nie otarła się prawie, choćby krytycznie, o myśl filozoficzną następnych kilku dziesięcioleci. Cała późniejsza krytyka „burżuazyjnej filozofii" ze strony urzędowych filozofów sowieckich opierała się na założeniu, że burżuazyjna filozofia w różnych wariantach powtarza idealistyczne nonsensy Macha i Avenariusa, druzgocąco obalone w Leninowskiej rozprawie.

Doniosłość i sens Leninowskiego dzieła mogą być jednak zrozumiane tylko przez odniesienie do politycznego kontekstu. Nie wydaje się, by Lenin pisząc *Materializm i empiriokrytycyzm* miał ambicję „wzbogacania", uzupełniania czy, Boże uchowaj, poprawiania marksizmu; nie zamierzał szukać odpowiedzi na żadne pytania filozoficzne, ponieważ wszystkie ważne pytania zostały już rozwiązane przez Engelsa i Marksa; w przedmowie wyśmiewa Łunaczarskiego, który powiada „może błądzimy, ale szukamy". Lenin nie szukał niczego.

Był natomiast przekonany niezbicie, że ruch rewolucyjny musi mieć światopogląd pod wszystkimi względami dokładnie określony i jednolity i że wszelki pluralizm światopoglądowy jest politycznie groźny. W szczególności sądził, że wszystkie odmiany idealizmu są lepiej lub gorzej zamaskowaną formą religii, ta zaś jest nieuchronnie instrumentem wyzyskiwaczy służącym ogłupianiu mas.

8. *Lenin i religia*

Sprawa religii była w rozumieniu Lenina fundamentalną kwestią światopoglądowej aktywności partii, jako że chodziło o przeciwnika masowego, w odróżnieniu od wyznawców empiriokrytycyzmu. W tej zaś sprawie stanowisko jego było pod względem filozoficznym najzupełniej wyraźne, pod względem taktycznym zaś – stosunkowo giętkie i zmienne.

Lenin wychowany był w duchu religijnym, lecz liberalnym i stracił wiarę jako chłopiec piętnasto- czy szesnastoletni, a więc wcześniej, nim miał jakikolwiek kontakt z marksizmem. Ateizm był odtąd dla niego oczywistością naukową, stąd nie zajmował się nigdy jego merytorycznym usprawiedliwianiem. Problemy religii mają charakter wychowawczy, polityczny, propagandowy, lecz nie nastręczają trudności rzeczowych. Zgodnie ze stanowiskiem wyłożonym w artykule *Socjalizm i religia* (1905) i paru późniejszych rozprawkach, Lenin uważa wierzenia religijne za wyraz bezsilności mas przygniecionych uciskiem i nędzą i szukających urojonej kompensaty w obliczu cierpień („gorzałka duchowa", jak powiada zgodnie ze swym charakterystycznym sposobem karykaturalnego przejaskrawiania wyrażeń Marksa i Engelsa). Jednocześnie religia i Kościoły są narzędziem utrzymywania mas ludowych w pokorze i uległości względem nieludzkich warunków życia, knutem ideologicznym używanym przez wyzyskiwaczy dla uświęcenia ich panowania. Kościół prawosławny jest jaskrawym przykładem owego sprzężenia między uciskiem duchowym i politycznym. Lenin starał się przy tym o to, by partia w działalności propagandowej wykorzystywała także represje skierowane przeciw sekciarzom rosyjskim. Program partyjny w tej dziedzinie od początku zawierał hasło tolerancji religijnej, to jest prawa od wyznawania i głoszenia dowolnej wiary, a także, oczywiście, prawa do propagandy ateistycznej, przy jednoczesnym oddzieleniu Kościoła od państwa i zniesieniu publicznego nauczania religijnego. Zarazem, w odróżnieniu od wielu zachodnich socjaldemokratów, Lenin kładł nacisk na to, że socjaliści, uważając religię za sprawę prywatną w stosunku do państwa, nie mogą jej uważać za sprawę prywatną względem partii. Chociaż więc trzeba zgodzić się z tym, że w obecnych warunkach partia musi tolerować wierzących w swym łonie (ateizm nie figurował w programie partyjnym), to jednak zobowiązana jest ona do prowadzenia antyreligijnej propagandy i wychowywania swych członków w duchu wojującego bezbożnictwa. Partia nie jest organizmem neutralnym pod względem światopoglądu; jej materialistyczna, więc ateistyczna i antyklerykalna filozofia nie pozwala na to, by uznać kwestie poglądu na świat za rzecz politycznie obojęt-

ną. Należy jednak propagandę antyreligijną łączyć z walką klasową, nie uprawiać jej jako celu samoistnego w duchu „burżuazyjnego wolnomyślicielstwa".

Mimo nieuchronnych koncesji taktycznych, stanowisko Lenina w stosunku do wiary religijnej było nieprzejednane w kwestii zasadniczej, to jest politycznego sensu wierzeń religijnych. Tym między innymi tłumaczy się gwałtowność jego ataku na empiriokrytyków, których filozofia po części zbiegała się z Bogotwórstwem. Bogotwórstwo, choć nie było niczym więcej niż próbą ozdobienia marksizmu retorycznym patosem, wydawało mu się niesłychanie niebezpiecznym kompromisem z religią. Stąd zarówno w głównym dziele filozoficznym, jak w listach do Gorkiego i przy innych okazjach, Lenin starał się przekonać, że religia pozbawiona jaskrawych zabobonów i głosząca hasła społecznego postępu jest jeszcze groźniejsza niż ciemna ortodoksja prawosławna, brutalnie ujawniająca swój związek z despotyzmem carskim. Taka religia, właśnie przez swoje humanistyczne formy, może skuteczniej maskować swoją klasową zawartość i lepiej zwodzić umysły. Jeśli więc pod względem taktycznym Lenin skłonny był do kompromisów z wierzącymi, to jednak obstawał stanowczo przy tym, by wykluczyć wszelki kompromis w sprawach merytorycznych i nigdy nie stwarzać sugestii, iż światopogląd partii mógłby otworzyć najskromniejszą nawet szczelinę dla wiary.

Stanowisko Lenina w tych sprawach było zgodne z tradycją rosyjskiego wolnomyślicielstwa. W rzeczy samej, związek cerkwii prawosławnej z biurokracją carską był jaskrawy i niewątpliwy. Cerkiew też od początku zajęła – nie w całości, lecz w większości – stanowisko wrogie względem władzy sowieckiej. Zarówno ta okoliczność, jak programowe założenia leninizmu sprawiły, że walka z Kościołem rychło przekroczyła znacznie granice pierwotnie nakreślone w programach partyjnych. Władza sowiecka nie poprzestała na wywłaszczeniu majątków kościelnych i laicyzacji szkoły – co na mocy doktryny należało zresztą w „normalnym" porządku rzeczy do zasobu reform „burżuazyjnych", a nie specyficznie socjalistycznych. Pozbawiła ona faktycznie Kościół wszelkich uprawnień publicznych i odebrała mu możność nauczania, publikacji i kształcenia kleru. Znaczna większość klasztorów została rozpędzona, a zasada uznania religii za sprawę prywatną względem państwa nie mogła być zastosowana w systemie władzy jednopartyjnej, gdzie przynależność do partii była faktycznie, w olbrzymiej większości wypadków, warunkiem udziału w aparacie państwowego zarządzania. Jakkolwiek prześladowania, które dotykały Kościół i wiernych, przechodzić miały następnie przez różne fazy zależnie od okoliczności politycznych (w czasie wojny z Niemcami, na przykład, akcja antyreligijna została znacznie ograniczona), ogólna zasada, która nakłada na państwo socjalistyczne obowiązek wykorzeniania „przesądów religijnych" wszelkimi środkami, pozostała w mocy i jest całkowicie zgodna z leninowską doktryną. Zasada oddzielenia Kościoła od państwa może bowiem funkcjonować tylko w warunkach, w których państwo jest ideologicznie neutralne i nie wyznaje, jako takie, żadnych określonych założeń odnoszących się do poglądu na świat. Państwo sowieckie, które uznało się za organ proletariatu, a zarazem

oparte było na założeniu, że istnieje pewna dokładnie określona, i tylko jedna, „ideologia proletariacka", z ateizmem jako istotnym składnikiem, tak samo nie może trzymać się zasady „oddzielenia Kościoła od państwa", jak państwo watykańskie: jest to bowiem twór, który ma wbudowane w swoją strukturę założenia ideologiczne. Wprawdzie marksiści, a zwłaszcza leninowcy, zawsze utrzymywali, że z tego punktu widzenia nie ma różnicy między „państwem proletariatu" a „państwem burżuazji", oba bowiem muszą, z natury rzeczy, wspierać filozofię zgodną z interesami klasy rządzącej, ale też dlatego sama idea separacji państwa i Kościoła, chociaż głoszona przez Lenina w walce z caratem, jest w rzeczywistości sprzeczna z Leninowską teorią odnoszącą się do stosunku między ideologią, klasami i państwem i nie mogła być utrzymana po zdobyciu władzy – choć, rzecz jasna, stopień i formy represji skierownej przeciw religii nie były wyraźnie przez doktrynę przesądzone i mogły się zmieniać zależnie od warunków.

9. *Noty dialektyczne Lenina*

Pomijając okazjonalne wzmianki w poszczególnych artykułach i przemówieniach, Lenin nie ogłaszał więcej rozpraw ściśle filozoficznych (artykuł o znaczeniu wojującego materializmu z 1921 roku ma charakter instrukcji propagandowej; artykuł o trzech źródłach i trzech częściach składowych marksizmu z 1913 r. jest popularnym wykładem bez własnych ambicji filozoficznych). Jednakże pośmiertnie ogłoszono w Związku Radzieckim jeszcze jeden filozoficzny tekst pod tytułem *Zeszyty filozoficzne*. Są to ekscerpty, jakie Lenin czynił, głównie w latach 1914-15, z rozmaitych dzieł filozoficznych i podręczników, opatrzone uwagami, zdradzającymi aprobatę lub irytację. Mieści się tam także pewna ilość własnych jego notatek o charakterze filozoficznym. Co do niektórych uwag, to nie jest całkiem jasne, czy są one tylko streszczeniem czytanego fragmentu książki, czy też wyrazem stanowiska samego Lenina. Jednakże w całości tekst jest o tyle godny uwagi, że najważniejsze notatki odnoszą się do kwestii dialektyki i nieco niuansują grubiańskie formuły *Materializmu i empiriokrytycyzmu*. Widoczne jest w szczególności, że na Lenina wywarła wpływ lektura Hegla, do której się zabrał w czasie wojny (czytał jego *Logikę* oraz *Wykłady o filozofii dziejów*). Przekonał się, że dialektyka Heglowska jest ogromnie ważna dla rozwoju marksizmu; zanotował nawet, iż niepodobna zrozumieć *Kapitału* Marksa bez gruntownego przestudiowania i zrozumienia całej Heglowskiej *Logiki*, po czym – z nienaganną konsekwencją – zauważył: „a więc po pół wieku żaden marksista nie zrozumiał Marksa". Jest to raczej *boutade*, której dosłownie brać nie należy, trudno bowiem uwierzyć, że Lenin gotów był się przyznać, iż do 1915 roku sam nie rozumiał Marksa; zdradza ona jednak pewną fascynację Heglowską spekulacją.

Najbardziej, jak należy wnosić z tych notatek, interesowała Lenina kwestia „ogólności" i „jednostkowości" w Heglowskiej logice oraz kwestia dialektyki pojętej jako teoria „jedności i walki przeciwieństw". Starał się czytać Hegla w

taki sposób, aby wydobyć z jego dialektyki te wątki, które można by przejąć i spożytkować w doktrynie marksistowskiej po materialistycznej konwersji. Co do kwestii abstrakcji i stosunku między percepcją bezpośrednią a wiedzą „ogólną", Lenin stara się podkreślać wszystkie antykantowskie motywy u Hegla (Kantowska „rzecz sama w sobie" jest pozbawiona jakiejkolwiek określoności, a więc jest niczym) i zwraca uwagę na samodzielną funkcję myślenia abstrakcyjnego (zauważyć należy, że wedle niego logika, dialektyka i teoria poznania są tym samym). O ile *Materializm i empriokrytycyzm* był całkowicie skoncentrowany na walce z subiektywistyczną interpretacją wrażeń i poprzestawać się zdawał na tym, iż generalnie uznawał wrażenia za źródło wszelkiej wiedzy o świecie, o tyle w *Zeszytach* pojawia się kwestia abstraktów zawartych w samej ludzkiej percepcji i wprowadzających do procesu poznania nieustanne „sprzeczności". Prawa, a więc niejako „ogólności", zawarte są już w poszczególnym zjawisku i podobnie w jednostkowym spostrzeżeniu zawarte są składniki „ogólne", to jest czynności abstrakcyjne. Przyroda jest więc zarazem konkretna i abstrakcyjna, rzeczy są tym czym są dopiero dla poznania pojęciowego, które je chwyta w uwikłaniu w ogólne prawidłowości. Konkret nie może być ujęty w pełni swojej konkretności poszczególnym aktem postrzeżenia. Przeciwnie, konkret odtwarza się dopiero za pośrednictwem nieskończonej sumy pojęć i praw ogólnych, czyli nie możemy go nigdy wyczerpać w poznaniu. W każdym, najprostszym nawet zjawisku, ujawnia się złożoność świata i uniwersalne powiązanie jego składników; ale właśnie z uwagi na uniwersalność tego związku zjawisk poznanie ludzkie jest z konieczności niepełne i wycinkowe, dotarcie do konkretu w pełni jego osobliwości zakładałoby wszechstronną wiedzę o wszystkich związkach między zjawiskami, czyli wiedzę absolutną. Każde „odbicie" świata jest obciążone wewnętrznymi sprzecznościami, które rozwiązują się w dalszym postępie wiedzy, aby ustąpić miejsca nowym sprzecznościom; odbicie nie jest „martwe", nie jest „nieruchome", ale przez cząstkowość swoją i przez wewnętrzną sprzeczność prowokuje samo dalszy proces poznania, który w wiecznym postępie nie dochodzi jednak nigdy do stanu absolutnego. Dlatego prawda ujawnia się tylko jako ruch rozwiązywania własnych sprzeczności.

Ponieważ między jednostkowymi i abstrakcyjnymi składnikami wiedzy jest zawsze pewne napięcie czy też „sprzeczność", możliwość absolutyzacji pewnych składników kosztem innych zawarta jest w samym procesie poznawczym. Innymi słowy, sam ten proces stwarza możliwość myśli idealistycznej. Obok nacisku na „ogólne" składniki „odbicia" (co właściwie przekreśla teorię odbicia wyłożoną w głównym dziele Lenina), jest ta myśl drugim ważnym odstępstwem od prostackiej interpretacji idealizmu jako oszukańczego wymysłu burżuazji i klechów. Idealizm, jak się teraz okazuje, ma „źródła gnoseologiczne"; jest nie tylko aberracją umysłową, ale absolutyzacją czy też jednostronnym rozwinięciem pewnej rzeczywistej cechy ludzkiego poznania. Lenin zauważa nawet, że mądry idealizm jest bliższy mądremu materializmowi niż głupi materializm.

Drugą sprawą, która zatrzymywała uwagę Lenina w tych notatkach, jest „walka i jedność przeciwieństw". Jego zdaniem, cała dialektyka może być

określona jako nauka o jedności przeciwieństw. Wśród 16 „elementów dialektyki", które wylicza, walka przeciwieństw, w różnych postaciach, pojawia się jako motyw główny (każda rzecz jest sumą i jednością przeciwieństw, każda własność rzeczy przechodzi w swoje przeciwieństwo, treść „walczy" z formą, pewne cechy niższych stadiów rozwoju odtwarzane są w wyższych na mocy negacji negacji itd.).

Wszystkie te uwagi są nadzwyczaj skrótowe i ogólnikowe, dlatego też nie nadają się do zbyt szczegółowej egzegezy. Lenin nie zastanawia się nad tym, w jaki sposób „sprzeczność", czyli pewien stosunek logiczny, może być zarazem własnością samych obiektów. Nie rozważa też pytania, w jaki sposób „wkład" produktów abstrakcji w treści spostrzeżeniowe daje się w ogóle pogodzić z „teorią odbicia". Widać jednak, że ujmował on, podobnie jak Engels, dialektykę jako uniwersalną metodę, którą można wyłożyć niezależnie od jej przedmiotu w postaci uogólnionej „logiki świata" i że traktował logikę Hegla jako surowiec do ewentualnej przeróbki materialistycznej. Z drugiej strony jednakże tendencja główna tych uwag zmierza ku mniej uproszczonej interpretacji heglizmu aniżeli ta, jaką można było u Engelsa znaleźć; dialektyka nie jest tylko twierdzeniem, że „wszystko się zmienia", ale pewną próbą interpretacji wiedzy ludzkiej jako nieustannej gry między podmiotem i przedmiotem, takiej gry, w której zaciera się pojęcie „absolutnego prymatu" jednego lub drugiego. Lenin nie zdążył jednak wyjść w swoich notatkach poza całkiem ogólnikowe wskazówki.

Zeszyty ogłoszone zostały przede wszystkim jako instrument, który miał służyć partii w krytyce mechanistycznego materializmu. O ile partyjna filozofia radziecka korzystała z głównego dzieła Lenina dla zwalczania wszelkich doktryn podejrzanych o idealizm, o tyle cytowała formuły *Zeszytów* w celu udobitnienia różnicy między marksizmem a filozofią mechanistyczną, której zwalczanie w latach 30-tych należało do zadań filozofów głównie w związku z krytyką Bucharina i jego zwolenników. O tym, by mogły być niezgodności między oboma tekstami, niepodobna było pomyśleć w radzieckiej filozofii. Z czasem, gdy nauczanie materializmu dialektycznego w Związku Radzieckim odeszło od schematu wyłożonego w broszurze Stalina, *Zeszyty* posłużyły jako podstawa do nowego schematu: na miejsce „czterech cech dialektyki" przyszło 16 „elementów" wypisanych w *Zeszytach*.

Ale fundamentem filozoficznym Leninizmu pozostał *Materializm i empiriokrytycyzm*: do tej roli powołany został przez Stalina i pełni ją z powodzeniem po dziś dzień. Dzieło to odegrało rolę opłakaną w dziejach rosyjskiej kultury, ile że nie tylko dostarczało pretekstów do dławienia wszelkiej samodzielnej myśli filozoficznej, ale stało się narzędziem ideologicznej dyktatury partii nad nauką i całością kultury.

Zwracano wielokrotnie uwagę na to (m.in. Walentinow), że źródłem owej skrajnej uporczywości, z jaką Lenin obstawał przy materialistycznej doktrynie, była nie tylko tradycja marksizmu, ale także dziedzictwo rosyjskiego materializmu, nade wszystko filozofia Czernyszewskiego, która faktycznie była popularyzacją Feuerbacha; analogiczne głosy odzywały się także w Związku Ra-

dzieckim w latach 50-tych, spotkały się jednakowoż z potępieniem, gdyż sugerowały, że leninizm jest filozofią swoiście rosyjską, a nie tylko doskonałą kontynuacją marksizmu i jak gdyby odbierały mu przez to walor uniwersalności.

Niezależnie jednak od pytania, w jakich rozmiarach rosyjskie źródła miały wpływ na Leninowski materializm, pewne jest, że zarówno w intencji Lenina, jak w rzeczywistości, filozofia ta miała nader ścisły związek treściowy z jego programem politycznym i z ideą partii rewolucyjnej. Partia profesjonalistów, w której wszelkie kwestie teoretyczne były bezpośrednio i bez reszty podporządkowane skutecznej walce o władzę, nie mogła bez ryzyka pozwolić sobie na pluralizm filozoficzny czy ogłosić neutralność w kwestiach poglądu na świat. Musiała w imię samej swej skuteczności dysponować dobrze określoną doktryną filozoficzną czy też zespołem niewzruszonych dogmatów obowiązujących jej członków. Bezwzględna zwartość i dyscyplina partyjna w sposób zupełnie naturalny wymagały, by wszelkie ryzyko „luźności", nieokreśloności czy pluralizmu w kwestiach teoretycznych było z jej szeregów usunięte. Że z kolei główną treścią tej ideologii miał być rygorystyczny materializm, tłumaczy się to nie tylko samą tradycją marksizmu, ale również potrzebą stanowczej walki z wszelkimi formami myślenia religijnego jako przeszkody w walce rewolucyjnej, a także dążeniem do uniknięcia filozofii, która by pod względem ontologicznym deklarowała neutralność. Lenin tropił u swoich przeciwników i sprzymierzeńców zarówno wszelką skłonność do kompromisu – choćby werbalnego – z religią, jak też wszelką tendencję do odsuwania z pola widzenia kwestii ontologicznych, już to dlatego, że są nierozstrzygalne, już to, że źle postawione. W jego przekonaniu marksizm jest gotową odpowiedzią na wszystkie ważne kwestie filozofii i żadnych wątpliwości nie dopuszcza. Każda próba neutralizacji zagadnień filozoficznych wydawała mu się groźna dla ideologicznej jedności partii. Stąd jego sztywny i grubo ciosany materializm nie jest tylko wynikiem ciążenia tradycji, która go określiła, ale jest też bezpośrednio związany z jego techniką partyjnego działania. Technika ta wymagała monopolu partyjnego na rozstrzyganie wszystkich kwestii poglądu na świat i z tego punktu widzenia Lenin trafnie dostrzegał niebezpieczeństwo, jakie zwalczana przezeń filozofia mogła stanowić dla jego politycznego programu. Narastająca stopniowo w jego myśli, a następnie praktycznie zrealizowana, teoria totalitarnej władzy, obejmującej całość życia kulturalnego, harmonizowała spójnie z jego filozofią, która nie miała być polem badania i rozwiązywania pytań filozoficznych, ale narzędziem umysłowej dogmatyzacji ruchu socjalistycznego. W tym sensie zarówno niebywała pasja, z jaką napadał na swoich oponentów, jak też brak zainteresowania dla merytorycznej argumentacji filozoficznej, mają swoje racje w politycznej doktrynie.

Materializm i empiriokrytycyzm pozostawiał jednak – nawet dla wyznawców Lenina – pewne niejasności w dwóch istotnych punktach. Po pierwsze, jak była o tym mowa, Lenin w odróżnieniu od Engelsa i Plechanowa, podkreślał, że „obiektywność", to jest niezależność od podmiotu, jest *jedyną cechą* materii, którą materializm jako taki zobowiązany jest uznać. Oczywistą racją takiego stwierdzenia była chęć uniezależnienia filozofii marksistowskiej od

wszelkich zmian w naukowych, zwłaszcza fizycznych teoriach; skoro bowiem „materii" nie może się nic złego przydarzyć bez względu na to, jakie cechy przypisywać jej będą albo odbierać fizycy, to materializm jest w stosunku do nauki bezpieczny, a nauka – zneutralizowana z punktu widzenia filozofii. Lecz korzyść ta okupiona została zupełną próżnością samego pojęcia materii. Jeśli bowiem do scharakteryzowania materii wystarcza powiedzieć, że jest ona czym innym niż podmiot postrzegający, to jasne jest, że pod definicję taką podpada każda „substancja", jeśli tylko uważa się ją za coś innego aniżeli treści percepcyjne. „Materia" jest po prostu innym słowem na oznaczenie „wszystkiego", nie służy zaś do charakterystyki tego „wszystkiego" przez określone cechy, zwykle wiązane z pojęciem „materialności" (przestrzenne, czasowe czy energetyczne). Ponadto, przy tej definicji, niejasny dualizm, wyrzucony drzwiami, powraca oknem. Jeśli bowiem materialne jest wszystko, co jest „poza" podmiotem, to należy albo uznać, że sam „podmiot" materialny nie jest, albo uzupełnić definicję materii w taki sposób, by mogła również objąć zjawiska podmiotowe; sama zresztą formuła, która powiada, że „materia jest pierwotna, duch zaś wtórny", zakładać się zdaje odróżnienie materii i „ducha", czyli sprzeciwia się materialistycznemu monizmowi. Leninowski tekst nie daje wyraźnych podstaw do usunięcia owych kłopotów z marksistowskiej doktryny (nie jest zresztą pod tym względem konsekwentny) i nie ma powodów, by starać się o ich usunięcie przez bardziej drobiazgową egzegezę, jako że niejasności te są nie tyle objawem immanentnych trudności myślenia filozoficznego, ile wynikają z niedbalstwa, braku ochoty do rozważania kwestii filozoficznych na serio i w końcu pogardy Lenina dla wszystkich zagadnień, których nie można bezpośrednio spożytkować w walce o władzę.

Rozdział XVIII

LOSY LENINIZMU: OD TEORII PAŃSTWA DO IDEOLOGII PAŃSTWOWEJ

1. Bolszewicy i wojna

Lata 1908-1911 znaczą katastrofalny upadek i rozprzężenie rosyjskiej socjaldemokracji. Po epoce represji nastąpiła chwilowa stabilizacja reżymu carskiego, połączona ze znacznym rozszerzeniem swobód politycznych oraz próbami znalezienia dla nadwątlonego ustroju innej jeszcze bazy społecznej prócz biurokracji i armii. Okres ten związany jest z reformistycznymi poczynaniami premiera Stołypina, który pragnął doprowadzić do powstania w Rosji silnej klasy średniego chłopstwa. Reformy Stołypinowskie budziły niepokój socjalistów, nade wszystko leninowskiej orientacji, którzy zdawali sobie sprawę, że gdyby udało się drogą reform rozwiązać kwestię chłopską w Rosji w ramach kapitalistycznego ustroju, wówczas potencjał rewolucyjny, utajony w chłopskich masach, zgłodniałych ziemi, byłby stracony bezpowrotnie. Lenin przyznał w 1908 roku (w artykule „Utarta ścieżka", 29 IV 1908, *Dzieła*, t. 15, str. 29 nn), że sukces Stołypinowskiej polityki jest możliwy i że może on doprowadzić do zwycięstwa „pruskiej drogi" rozwoju kapitalizmu w rolnictwie. Jeśli tak się stanie, pisał, wówczas „rzetelni marksiści po prostu i otwarcie całkiem wyrzucą wszelki «program agrarny» i powiedzą masom: robotnicy zrobili wszystko, co mogli, aby zapewnić Rosji nie junkierski, lecz amerykański kapitalizm. Robotnicy wzywają was teraz do rewolucji socjalnej proletariatu, albowiem po «rozwiązaniu» kwestii agrarnej w duchu stołypinowskim *żadnej innej* rewolucji, która byłaby w stanie poważnie zmienić ekonomiczne warunki życia mas chłopskich, *być nie może*".

Polityka ta wprawdzie nie trwała na tyle długo, by przynieść oczekiwane rezultaty, które być może odmieniłyby całkowicie bieg późniejszych wydarzeń (Lenin pisał, już po zwycięstwie, że niezbędnym warunkiem sukcesu rewolucji październikowej był ten oto fakt, iż bolszewicy w końcu przejęli program agrarny SR-ów, to jest konfiskaty i podziału ziemi chłopskiej). Stołypin zginął z ręki zamachowca w 1911 roku. Niemniej przez kilka lat Rosja zmierzała wyraźnie w kierunku burżuazyjnej ćwierćkonstytucyjnej monarchii. Rozwój ten spowodował nowe podziały w partii. Oprócz tych bolszewików, którzy nastawiali się całkowicie na działania rewolucyjne nielegalnymi środkami

(*otzowiści*), przedmiotem bezustannych ataków Lenina są w tych latach „likwidatorzy", która to nazwa pojawia się jako prawie synonim mienszewików. Lenin zarzucał większości mienszewickich przywódców (nade wszystko Martow, Potresow i Dal byli obiektami jego ataków), że chcą w ogóle zlikwidować nielegalną organizację partyjną i dążą do zastąpienia jej „bezkształtnym", legalnym zrzeszeniem robotniczym, nastawionym na walkę „reformistyczną" w ramach istniejącego porządku. W rzeczywistości mienszewicy nie głosili hasła zupełnej likwidacji nielegalnej działalności, lecz istotnie kładli znacznie większy nacisk na pokojowe środki walki i na organizacje robotnicze, które mogły rozwijać się legalnie, z nadzieją, że po obaleniu samowładztwa socjaldemokracja znajdzie się w sytuacji podobnej do jej zachodnioeuropejskich braci. Wszystkie dawne ogniska walki wewnątrzpartyjnej trwały przy tym nadal. Mienszewicy przyjęli austriacki program w kwestii narodowej („autonomia eksterytorialna"), podczas gdy bolszewicy stali na stanowisku prawa do samookreślenia aż do oderwania. Mienszewicy utrzymywali sojusz z Bundem i z PPS, podczas gdy Lenin uważał obie te partie za nosicieli burżuazyjnego nacjonalizmu. Ponieważ jednak Plechanow, w odróżnieniu od większości mienszewickich przywódców, był przeciwnikiem „likwidatorstwa", Lenin zaniechał polemiki z nim i przywrócił coś w rodzaju chwiejnego sojuszu z weteranem rosyjskiego socjalizmu, którego do niedawna obrzucał wyzwiskami.

Rezultatem tych walk był nowy i tym razem ostateczny rozłam. W styczniu 1912 roku konferencja bolszewicka w Pradze ogłosiła się ogólnym zjazdem partyjnym, wybrała własny Komitet Centralny i zerwała z mienszewikami. Obok Lenina, Zinowiewa i Kamieniewa, członkiem Komitetu został Roman Malinowski (wspomniany już agent policji, o którego roli ostrzegali Lenina wielokrotnie mienszewicy; Lenin nazywał te ostrzeżenia „brudnymi oszczerstwami, wyciągniętymi ze śmietnika czarnosecinnych gazet" – artykuł „Likwidatorzy a biografia Malinowskiego", maj 1914, *Dzieła*, t. 20, str. 319; Malinowski w rzeczy samej był posłusznym wykonawcą poleceń Lenina, zgodnie z rolą, którą mu wyznaczyła policja, nie miał też ambicji ideologa ani samodzielnego polityka). Innym wydarzeniem związanym z konferencją praską była kooptacja Stalina do Komitetu Centralnego; stało się to na żądanie Lenina, już po wyborach; od tej chwili Stalin wszedł na arenę ogólnorosyjskiej polityki socjaldemokratycznej.

Ostatnie dwa lata do wybuchu wojny światowej spędził Lenin w Krakowie i w Poroninie, skąd kontakty z organizacją w Rosji były łatwiejsze; bolszewicy nie zaniedbywali przy tym wszystkich możliwości działalności legalnej; od 1912 roku wydawali w stolicy pismo „Prawda", które wznowili po rewolucji lutowej i które ukazuje się do dnia dzisiejszego jako dziennik partyjny. Mieli też w Dumie kilku posłów, którzy przez czas jakiś współpracowali z mienszewikami, póki zerwanie, na żądanie Lenina, nie zostało również na tym terenie przypieczętowane.

Wybuch wojny zastał Lenina w Poroninie. Aresztowany przez austriacką policję, został wypuszczony po kilku dniach dzięki wstawiennictwu PPS-owców i socjaldemokratów wiedeńskich, po czym wrócił do Szwajcarii, gdzie

przebywał aż do kwietnia 1917 roku. Stamtąd prowadził nieprzerwaną walkę piórem przeciwko „oportunistycznym zdrajcom", którzy doprowadzili do ruiny Międzynarodówki i tam również wypracował zasady, jakimi socjaldemokracja rewolucyjna powinna się kierować w nowej sytuacji. Jako pierwszy i jedyny z wybitnych przywódców socjaldemokracji europejskiej Lenin rzucił hasło defetyzmu rewolucyjnego: proletariat każdego kraju powinien przyczyniać się do klęski wojennej własnego rządu w celu przekształcenia wojny imperialistycznej w wojnę domową. Na gruzach Międzynarodówki, zrujnowanej przez wodzów, którzy w większości poszli na służbę własnych imperialistów, należy odbudować Międzynarodówkę Komunistyczną, zdolną do kierowania walką rewolucyjną proletariatu.

Hasła te początkowo wydawać się mogły próżnym marzycielstwem, jako że ilość socjalistów gotowych za nimi się opowiedzieć była na palcach liczona. Większość socjaldemokratów uznała, że w obliczu zagrożenia kraju walkę klasową należy odłożyć i stanęła pod sztandarami nacjonalistycznymi. Wśród Rosjan znalazł się w tym obozie Plechanow, który, nie porzucając haseł marksistowskich, całkowicie uznał rosyjską rację stanu; paroletni rozejm z Leninem skończył się przeto natychmiast i Plechanow, obok Potresowa, został ponownie błaznem i lokajem Puryszkiewicza. Na podobne przydomki zasłużyli sobie wszyscy przywódcy, którzy swój stosunek do wojny wyrażali powiedzeniem, iż „kraj napadnięty ma prawo się bronić", a więc Hyndman w Anglii, Guesde i Hervé we Francji itd. (zbyteczne dodawać, że po obu stronach byli tylko napadnięci). Stopniowo jednakże we wszystkich krajach organizowały się grupy antywojenne, przeważnie ze środowiska dawnych centrystów (Bernstein, Kautsky i Ledebour w Niemczech, MacDonald w Anglii). Należała tu większość dawnych mienszewików z Martowem i Akselrodem na czele, a także Trocki. Grupa leninowska przez czas jakiś szukała porozumienia z tą „pacyfistyczną" orientacją, mimo zasadniczych przeciwieństw. Głównie dzięki wysiłkom socjalistów szwajcarskich i włoskich doszło do zorganizowania międzynarodowej konferencji w Zimmerwaldzie (wrzesień 1915), która przyjęła kompromisową rezolucję antywojenną. Zimmerwald uchodził przez czas jakiś za embrion nowego ruchu międzynarodowego, jednakże po rewolucji rosyjskiej rozbieżności między centrystami a lewicą zimmerwaldzką okazały się silniejsze niż konflikt „socjalszowinistów" (jak nazywano zwolenników „obrony ojczyzny" za wszelką cenę) z pacyfistami. Lewica zimmerwaldzka (7 osób na 38 delegatów) obok deklaracji ogólnej wydała własny manifest separatystyczny wzywający socjalistów do wyjścia z rządów imperialistycznych i do stworzenia nowej Międzynarodówki rewolucyjnej.

W rzeczywistości Lenin wcześnie jął atakować antywojenne, pacyfistyczne skrzydło socjaldemokracji prawie z taką samą zawziętością, jak socjalszowinistów. Główne punkty tych ataków były następujące: po pierwsze, centryści domagają się pokoju w drodze arbitraży międzynarodowych i porozumień, nie zaś w drodze wojny rewolucyjnej przeciw własnemu rządowi; chcą przeto powrócić do przedwojennego ładu i uzyskać pokój „burżuazyjnymi" metodami; tym samym dowodzą jawnie, że są sługusami burżuazji, a ponadto chcą rzeczy

niemożliwej, gdyż nie ma innego wyjścia z wojny imperialistycznej aniżeli rewolucja – przynajmniej taka, która obali trzy czołowe imperia kontynentalne. Po wtóre, pacyfiści żądają „pokoju bez aneksji i kontrybucji". Hasło to oznacza tylko unieważnienie aneksji dokonanych w toku działań wojennych, czyli przywrócenie przedwojennych imperiów razem z uciskiem narodowym. Hasłem rewolucjonistów musi być jednak unieważnienie wszystkich aneksji i uznanie prawa wszystkich narodów do samookreślenia oraz, jeśli zechcą, do utworzenia własnych państw narodowych. Lenin piętnował – nader przekonująco – socjalistów, którzy chętnie piorunują na aneksje i ucisk narodowy, ale tylko w tych wypadkach, gdy ciemiężycielem jest aktualny wróg: niemieccy przywódcy nie mają dość słów oburzenia na ucisk narodowy uprawiany przez Rosję, lecz milczą o takim samym ucisku w monarchii austriackiej i w cesarstwie, rosyjscy zaś i francuscy socjaliści domagają się wolność dla narodów ujarzmionych przez państwa centralne, lecz nabierają wody w usta, gdy chodzi o carskie więzienie narodów. Po trzecie wreszcie, pacyfiści, choć w słowach piętnują szowinizm, nie decydują się na stanowcze i bezpowrotne zerwanie z oportunistami i marzą o powrocie do organizacyjnej z nimi jedności, czyli do ożywienia trupa Międzynarodówki. Ostatni punkt jest szczególnie ważny. Podobnie jak przy okazji wszystkich innych podziałów i rozłamów, Lenin z jednakową zaciekłością atakował wrogów oraz „pojednawców" we własnym obozie, to jest tych, którzy wahali się z całkowitym odgrodzeniem się od oponenta, a więc, wedle Lenina, poświęcali zasady na rzecz jedności organizacyjnej ruchu. Centryści piętnowali to stanowisko jako fanatyczne sekciarstwo; w rzeczy samej taktyka ta sprawiła, że Lenin kilkakrotnie w czasie swej kariery wydawał się zepchnięty na pozycje wodza izolowanej i bezsilnej grupki. Ostatecznie jednak okazało się, że miał on rację w tym sensie, iż bez tej taktyki nie zdołałby stworzyć partii tak zdyscyplinowanej i scentralizowanej, jaką był ruch bolszewicki i że z pewnością w momencie decydującym partia oparta na bardziej rozluźnionych zasadach nie byłaby zdolna do opanowania sytuacji i objęcia władzy.

W czasie tego ostatniego swego pobytu w zachodniej Europie Lenin napisał również najbardziej bodaj obecnie znane ze swoich dzieł: *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu* (Piotrograd, 1917). Broszura ta, która co do swej strony ekonomicznej nie zawiera nowości w stosunku do rozpraw Hobsona i Hilferdinga – głównych źródeł Leninowskiego wykładu – pomyślana była jako teoretyczna podstawa dla nowej taktyki partii rewolucyjnej. Podkreślając globalny charakter systemu imperialistycznego i jego nierównomierności, Lenin dostarczył uzasadnień dla taktyki, która później miała dominować w ruchu komunistycznym: skoro imperializm jest jedną całością, należy popierać wszystkie ruchy rozsadzające światowy system w jakimkolwiek punkcie, z jakichkolwiek powodów i na mocy jakichkolwiek interesów klasowych: ruchy wyzwoleńcze w krajach kolonialnych, ruchy narodowe, ruchy chłopskie, powstania burżuazji narodowej przeciwko wielkim imperialistom. Było to zresztą uogólnienie taktyki, którą propagował w Rosji od lat: należy popierać wszystkie rewindykacje i wszystkie ruchy skierowane przeciw samowładztwu

carskiemu, aby wykorzystać ich zasoby energii, a w sytuacji krytycznej objąć władzę. Celem ostatecznym jest władza partii marksistowskiej, lecz cel ten nie może być urzeczywistniony rękami samego proletariatu; rychło Lenin miał dojść do wniosku, że rewolucja, której nosicielem i wykonawcą miałaby być tylko klasa robotnicza, a więc rewolucja nie oparta o inne masowe (narodowe lub chłopskie) rewindykacje, jest w ogólności niemożliwa, czyli że w ogólności niemożliwa jest rewolucja socjalistyczna w sensie tradycyjnie uznanym w marksistowskiej doktrynie. Odkrycie to stało się źródłem niemal wszystkich sukcesów i niemal wszystkich klęsk leninizmu.

Sprawa stosunku do chłopstwa była również w tym czasie jednym z głównym punktów niezgody Lenina z Trockim. Trocki do wybuchu wojny mieszkał głównie w Wiedniu, gdzie od 1908 roku wydawał własne pismo „Prawda" (w 1912 roku oskarżył bolszewików o kradzież tytułu). Współpracował w różnych momentach i w różnych kwestiach z mienszewikami, jednak nie należał do frakcji, gdyż jego przewidywania co do losów przyszłej rewolucji nie godziły się z mienszewicką doktryną (Trocki przepowiadał przerośnięcie przyszłej rewolucji w fazę socjalistyczną). Regularnie i bezowocnie podejmował różne inicjatywy zmierzające do przywrócenia jedności partii. W czasie wojny znalazł się w skrzydle antywojennym i podobnie jak Lenin atakował „socjalpatriotyzm". Był też autorem manifestu zimmerwaldzkiego. Wspólnie z Martowem wydawał w Paryżu pismo, z którym współpracowali najwybitniejsi intelektualiści-socjaldemokraci (m.in. Łunaczarski). Przez cały czas, od drugiego zjazdu partii aż do 1917 roku (kiedy to Trocki wstąpił do partii bolszewickiej) mało kogo darzył Lenin taką niechęcią, niezależnie od tego, czy zgadzał się z nim, czy nie zgadzał w sprawach merytorycznych. Nazywał go, zależnie od okoliczności, krzykliwym frazesowiczem, komediantem, intrygantem, Juduszką (z powieści Sałtykowa-Szczedrina), podkreślał, że Trocki jest człowiekiem bez zasad, lawirującym między różnymi grupami i tylko o to dbałym, by go za rękę nie złapać. „Z Trockim nie sposób polemizować co do istoty rzeczy – pisał w 1911 roku. („O dyplomacji Trockiego", 21 XII 1911, *Dzieła*, t. 17, str. 366), nie ma on bowiem żadnych poglądów. Można i należy polemizować ze zdecydowanymi likwidatorami i otzowistami, z człowiekiem zaś, który bawi się w osłanianie błędów zarówno jednych, jak i drugich, nie prowadzi się polemiki – demaskuje się go jako dyplomatę najpośledniejszego rzędu". To samo powtarzał w 1914 („Rozpad bloku «Sierpniowego»", 15 III 1914, *tamże*, t. 20, str. 161): „Trocki natomiast nigdy nie miał i nie ma żadnego oblicza, stwierdzamy u niego tylko przelatywanie i przerzucanie się od liberałów do marksistów i z powrotem, operowanie urywkami slówek i dźwięcznych frazesów, powyłapywanych stąd i zowąd". Co się zaś tyczyło samej treści „trockizmu", to, wedle Lenina „oryginalna teoria Trockiego przejmuje od bolszewików wezwanie do zdecydowanej walki rewolucyjnej proletariatu i do zdobycia przezeń władzy politycznej, a od mienszewików – «negowanie» roli chłopstwa" („O dwóch liniach rewolucji", 20 XI 1915, *tamże*, t. 21, str. 443).

Trocki, w rzeczy samej, podobnie jak Lenin, twierdził, że partia musi być w walce rewolucyjnej siłą przewodnią, nie zaś pomocą dla burżuazji; podobnie

jak Lenin był przeciwnikiem zarówno „likwidatorstwa", jak „otzowizmu"; wcześniej niż Lenin przewidywał „dwuetapową" rewolucję. Nie wierzył natomiast w potencjał rewolucyjny chłopstwa i spodziewał się zwycięstwa proletariatu w Rosji dzięki poparciu rewolucji ogólnoeuropejskiej.

2. *Dwie rewolucje*

Chociaż wszystkie frakcje żyły wyczekiwaniem rewolucji, rewolucja wybuchła w lutym 1917 roku bez ich przyczynienia się, a także w sposób dla wszystkich niespodziewany. Na kilka tygodni przedtem Trocki osiedlił się w Stanach Zjednoczonych w przekonaniu, że porzuca Europę na zawsze, Lenin zaś w styczniu 1917 roku wygłosił w Zurychu referat o 1905 roku, w którym oświadczył: „My, starzy, nie dożyjemy być może, decydujących bitew tej nadciągającej rewolucji" (*tamże*, t. 23, str. 278). Jeżeli jaka partia rzeczywiście przyczyniła się bezpośrednio do lutowego przewrotu, byli to liberałowie (kadeci) działający w porozumieniu z rządami państw Ententy. Pisał o tym zresztą sam Lenin, podreślając, że zarówno kapitalistom francuskim i angielskim, jak rosyjskim chodziło o to, by udaremnić możliwość separatystycznego pokoju Mikołaja II z cesarzem niemieckim i że z tą właśnie myślą uknuli spisek w celu detronizacji cara. Spisek ten jednakowoż zbiegł się z ruchem mas rozwścieczonych głodem, chaosem gospodarczym i klęskami wojennymi. 300-letnia monarchia Romanowych rozpadła się w mgnieniu oka i wyszło na jaw, że nie było żadnych poważnych sił społecznych gotowych stanąć w jej obronie. Rosja przeżyła pierwszy i jedyny w swoich dziejach, ośmiomiesięczny okres całkowitej wolności politycznej. Nie zawdzięczała jednak tej wolności jakiemukolwiek ładowi prawnemu, ale temu głównie, że żadna siła społeczna nie panowała nad sytuacją. Rząd Tymczasowy wyłoniony przez Dumę dzielił niepewną władzę z Radami Delegatów Robotniczych i Żołnierskich, wskrzeszonymi na podstawie doświadczeń 1905 roku, ale żaden z członów owej dwuwładzy nie sprawował pełnej kontroli nad żywiołowymi reakcjami uzbrojonych mas, panujących na ulicach wielkich miast. Bolszewicy byli zrazu niewielką mniejszością w Radach, przy czym we wszystkich partiach panowała zupełna konfuzja co do dalszych losów rewolucji.

Lenin zjawił się w Piotrogrodzie w kwietniu, przepuszczony przez Niemców, razem z kilkudziesięcioosobową grupą repatriantów z różnych partii politycznych. Dało to przeciwnikom pretekst do piętnowania go jako niemieckiego agenta. Lenin skorzystał z niemieckiej pomocy, oczywiście, nie po to, by poprawić wojenne szanse niemieckiego cesarza, lecz w nadziei, że dalszy rozwój rewolucji przeniesie jej płomień na całą Europę. W *Listach z daleka* pisanych przed samym wyjazdem ze Szwajcarii sformułował swoje zasadnicze wskazania strategiczne: ponieważ rewolucja rosyjska jest burżuazyjna, zadaniem proletariatu jest demaskować oszustwa klas rządzących, które nie mogą zaspokoić żądań ludu: chleba, pokoju i wolności; hasłem dnia jest przygotowanie „drugiego etapu" rewolucji, który odda władzę proletariatowi przy po-

parciu półproletariackiej i ubogiej części chłopstwa. To samo rozwinął w sławnych *Tezach kwietniowych* wygłoszonych natychmiast po powrocie do kraju: żadnego poparcia dla Rządu Tymczasowego, żadnego poparcia dla wojny, przejście do władzy proletariatu i biednego chłopstwa, zniszczenie republiki parlamentarnej na rzecz republiki rad, zniesienie policji, armii i biurokracji, obieralność i usuwalność wszystkich urzędników, konfiskata ziemi obszarniczej, kontrola rad nad całą produkcją społeczną i podziałem, odnowienie Międzynarodówki, przyjęcie przez partię nazwy „komunistycznej".

Hasła te, które były niedwuznacznym żądaniem natychmiastowego przejścia do socjalistycznej fazy rewolucji, spotkały się nie tylko ze sprzeciwem mienszewików, którzy upatrywali w nich zupełny odwrót od tradycyjnej doktryny socjalistycznej, lecz napotkały także znaczny opór wśród bolszewików. Stanowczość Lenina przeważyła jednak wahania. Podkreślał on wszelako, że natychmiastowe obalenie Rządu Tymczasowego jest niemożliwe, skoro trzyma się on dzięki poparciu Rad; bolszewicy muszą najpierw zdobyć kontrolę nad Radami i przeciągnąć na swoją stronę większość mas robotniczych przekonawszy je, że niepodobna inaczej zakończyć wojny imperialistycznej, aniżeli przez dyktaturę proletariatu.

W lipcu Lenin odwołał hasło „Cała władza w ręce Rad!", gdyż doszedł do wniosku, że bolszewicy nie są w stanie chwilowo zdobyć w Radach większości, a dominujące partie – mienszewików i eserów – przeszły na stronę kontrrewolucji i stały się pachołkami carskich generałów. Tym samym pokojowa droga rewolucji została zamknięta. Odwołanie hasła nastąpiło po demonstracji bolszewickiej, która prawdopodobnie – jakkolwiek później Lenin stanowczo temu zaprzeczał – była pierwszą próbą objęcia władzy. Zagrożony aresztowaniem, Lenin zmuszony był uciec z Piotrogradu i ukrywał się na wsi, skąd kierował działalnością partii i gdzie napisał jeden z najbardziej zdumiewających dokumentów ideologicznych *Państwo i rewolucja*: półanarchistyczny projekt proletariackiego państwa, w którym władza sprawowana jest bezpośrednio przez całość uzbrojonego ludu. Wszystkie podstawowe myśli tego programu miały być rychło nie tylko przekreślone przez rozwój rewolucji bolszewickiej, ale również teoretycznie wyśmiane przez Lenina samego jako absurdalne, syndykalistyczno-anarchistyczne rojenia.

Nieudana próba puczu generała Korniłowa przyczyniła się do zwiększenia ogólnego chaosu i ułatwiła bolszewikom zadanie. Lenin żądał, aby partia brała udział w walce przeciw Korniłowowi, żeby jednak nie „stoczyła się" z tego powodu do popierania rządu Kiereńskiego. „Jedynie rozwój tej wojny może *nas* doprowadzić do władzy – pisał w liście do KC 30 sierpnia – *mówić* zaś o tym w agitacji należy jak najmniej (dobrze pamiętając, że już jutro wydarzenia mogą nas postawić u władzy i że wtedy jej nie wypuścimy z rąk" (*Dzieła*, t. 25, str. 308).

We wrześniu bolszewicy zdobyli większość w Radzie Piotrogrodzkiej, a Trocki objął jej przewodnictwo. W październiku większość Komitetu Centralnego (przy sprzeciwie Zinowiewa i Kamieniewa, którzy publicznie ogłosili swoje weto) głosowała za zbrojnym powstaniem. Sam akt przejęcia władzy w stolicy

odbył się stosunkowo łatwo z niewielkimi ofiarami. Zjazd Rad, który zebrał się następnego dnia po przewrocie, miał większość bolszewicką. Przyjął on dekret wzywający do pokoju bez aneksji i odszkodowań oraz dekret o ziemi. Czysto bolszewicki rząd stanął u władzy, której, zgodnie z obietnicą Lenina, nie miał już wypuścić.

Co do tego, że Lenin w swej polityce insurekcyjnej spodziewał się niechybnej rewolucji światowej lub przynajmniej europejskiej, która w wyniku rewolucji rosyjskiej musi rozgorzeć i że na tym wszystkie swoje kalkulacje opierał, nie może być żadnych wątpliwości. Było to zresztą stanowisko powszechnie przyjęte wśród bolszewików i nie dyskutowane; żaden problem „socjalizmu w jednym kraju" nie mógł tedy w pierwszych latach po rewolucji się pojawić. W liście pożegnalnym do robotników szwajcarskich, przed powrotem do Rosji, Lenin pisał, że w związku z rolniczym charakterem Rosji i masą niezaspokojonych aspiracji chłopów rewolucja w tym kraju „może" przez swój rozmach stać się prologiem światowej rewolucji socjalistycznej. Jednakże owo „może" rychło znikło z Leninowskich przemówień i artykułów; przez parę lat bije z nich niezachwiana pewność, że proletariacka władza w Europie Zachodniej jest tuż za rogiem. „...dojrzewanie i nieuchronność ogólnoświatowej rewolucji socjalistycznej nie ulega wątpliwości – pisał we wrześniu 1917. – ...Zdobywszy władzę proletariat Rosji będzie miał *wszystkie* szanse utrzymania jej i doprowadzenia Rosji do zwycięskiej rewolucji na Zachodzie". („Rewolucja rosyjska a wojna domowa", *Dzieła*, t. 26, str. 25). „Wątpliwości być nie może – głosił niemal w przeddzień przewrotu październikowego. – Stoimy u progu światowej rewolucji proletariackiej" („Kryzys dojrzał", *tamże*, t. 26, str. 58). To samo po przewrocie, na III Zjeździe Rad (22 I 1918): „we wszystkich krajach świata rewolucja socjalistyczna dojrzewa nie z dnia na dzień, lecz z godziny na godzinę" (*tamże*, str. 479). „Widać już, jak coraz częściej zapalają się iskry i mnożą wybuchy pożaru rewolucyjnego w Europie Zachodniej, dające nam pewność bliskiego zwycięstwa międzynarodowej rewolucji robotniczej" (sierpień 1918, *tamże*, t. 28, str. 41). „Kryzys w Niemczech dopiero się rozpoczął. Zakończy się on nieuchronnie przejściem władzy politycznej w ręce niemieckiego proletariatu" (3 X 1918, *tamże*, str. 93). „Niedaleka jest już chwila, kiedy wszędzie będzie się święciło pierwszy dzień rewolucji światowej" (3 IX 1918, *tamże*, str. 125). „Zwycięstwo rewolucji proletariackiej na całym świecie jest zapewnione. Nadciąga chwila powstania międzynarodowej Republiki Radzieckiej" (I Zjazd III Międzynarodówki, 6 III 1919, *tamże*, str. 498). Jeszcze 12 lipca roku 1919 na moskiewskiej konferencji partyjnej przepowiadał: „następny lipiec powitamy zwycięstwem Międzynarodowej Republiki Radzieckiej – i zwycięstwo to będzie całkowite i nieodwracalne" (*tamże*, t. 29, str. 491).

Proroctwa te opierały się nie tylko na obserwacji faktycznych wydarzeń związanych z „przypływem fali rewolucyjnej" i powstaniami komunistycznymi w Bawarii, na Węgrzech, w Estonii, ale także na absolutnym przeświadczeniu Lenina, że wojny europejskiej niepodobna w ogóle zakończyć inaczej aniżeli w drodze obalenia kapitalizmu. „Sytuacja wojenna staje się sytuacją bez wyjścia.

W tym tkwi gwarancja, że nasza rewolucja socjalistyczna ma poważne szanse przetrwania aż do chwili, w której wybuchnie rewolucja światowa, a rękojmią tego jest wojna, którą zdołają zakończyć jedynie masy robotnicze" (3 VII 1918, *tamże*, t. 27, str. 526). Nie ma też wątpliwości co do tego, że Lenin nie wierzył w trwałe zwycięstwo w jednym kraju: „Oczywiście – mówił na III Zjeździe Rad – ostateczne zwycięstwo socjalizmu w jednym kraju jest niemożliwe" (*tamże*, t. 26, str. 479). „...zbawienie jest możliwe *jedynie* na tej drodze międzynarodowej rewolucji socjalistycznej, na którą wkroczyliśmy" (artykuł z 12 III 1918, *tamże*, t. 27, str. 157). „...my sami rewolucji socjalistycznej w jednym kraju – gdyby to był nawet kraj o wiele mniej zacofany niż Rosja, gdybyśmy żyli w łatwiejszych warunkach niż po czterech latach niesłychanej, męczącej, ciężkiej i rujnującej wojny – własnymi siłami w jednym kraju rewolucji socjalistycznej całkowicie dokonać nie możemy" (Przemówienie, 26 V 1918, *tamże*, t. 27, str. 431). „Zdając sobie sprawę ze swego rewolucyjnego osamotnienia proletariat rosyjski widzi wyraźnie, że koniecznym warunkiem i podstawową przesłanką jego zwycięstwa jest połączone wystąpienie robotników całego świata albo niektórych przodujących pod względem rozwoju kapitalizmu krajów" (Przemówienie, 23 VII 1918, *tamże*, t. 27, str. 571).

Kiedy nadzieje te spełzły na niczym, kiedy okazało się, że proletariat europejski bądź nie ma ochoty naśladować bolszewików, bądź ponosi porażki w próbach rewolucyjnych, a że wojnę można zakończyć bez rewolucji, problem „co robić ze zdobytą władzą?" stanął przed partią. Sprawa rezygnacji z władzy w ogóle nie istniała; nie istniał też praktycznie problem dopuszczenia do udziału we władzy innych sił socjalistycznych (krótkotrwały epizod z udziałem lewicowych eserów w rządzie był bez znaczenia, zresztą rola ich była znikoma i bynajmniej nie zasługuje na nazwę „udziału we władzy"). Spór o „socjalizm w jednym kraju" rozpoczął się po śmierci Lenina, przy czym Stalin, w walce z Trockim, wprawdzie sfałszował całkowicie wyjściowe dane sporu, ale był prawdopodobnie wierniejszym strażnikiem Leninowskiego dziedzictwa niż Trocki. Spór bowiem nie toczył się o to, czy należy, czy nie należy budować socjalizmu w kraju, który, na skutek licznych okoliczności dziejowych, znalazł się w izolacji, lecz o to, czy budownictwo socjalistyczne w Rosji ma być podporządkowane sprawie rewolucji światowej, czy też odwrotnie. Pytanie to miało rozstrzygające znaczenie dla polityki państwa radzieckiego, przede wszystkim, lecz nie tylko, dla polityki zagranicznej i dla wyznaczania zadań Kominternu. Trocki mógł wprawdzie powoływać się na liczne wypowiedzi Lenina świadczące o tym, że Lenin uważał rewolucję rosyjską za prolog rewolucji światowej, a Rosję Sowiecką – za oddział szturmowy międzynarodowego proletariatu. Lenin, oczywiście nigdy swoich na ten temat oświadczeń nie zdementował; nie zrobił tego również Stalin, przynajmniej werbalnie, dlatego nie mógł obejść się bez sfałszowania dyskusji i na miejsce właściwego pytania podstawił inne: „czy można zbudować socjalizm w jednym kraju?", przez co chciał sprawić wrażenie, że Trocki rezygnuje z socjalizmu w Rosji. Niepodobna jednak nie zauważyć, że po zakończeniu wojny domowej sprawa budownictwa pokojowego pochłaniała niemal bez reszty uwagę Lenina i że w

ostatnich latach polityka jego była polityką szefa państwa, nie zaś wodza światowej rewolucji. Mówił jeszcze wprawdzie 29 XI 1920 roku, że „gdy tylko będziemy na tyle silni, żeby pokonać cały kapitalizm, schwycimy go niezwłocznie za kark" (*Dzieła*, t. 31, str. 449) i z pewnością tak właśnie myślał. Kiedy jednak pisał, że komunizm to władza Rad plus elektryfikacja całego kraju, miał na myśli elektryfikację Rosji, nie zaś zachodniej Europy. Zmiana ta dokonała się bez wyraźnego uzasadnienia teoretycznego, stąd próba Stalina, by przeciwstawić Trockiego Leninowi w tym właśnie punkcie, była czysto demagogiczna: spór tak sformułowany za życia Lenina nie istniał. Ale Stalin był nie tylko trzeźwiejszy od Trockiego w ocenie perspektyw rewolucji światowej, lecz także bardziej konsekwentnie interpretował hasło Lenina, iż Rosja Sowiecka jest czołowym oddziałem rewolucji. Skoro bowiem tak jest, skoro Rosja Sowiecka jest najcenniejszym skarbem światowego proletariatu, to oczywiste jest, że co dobre dla państwa sowieckiego, to dobre dla światowego proletariatu. Powstać mógł, oczywiście, problem, co czynić, gdy doraźny interes państwa kłóci się z doraźnym interesem jakiegoś ruchu rewolucyjnego w innym kraju. Lecz wówczas Stalinowska strategia: nigdy nie poświęcać interesów państwa dla niepewnych losów jakiejś rewolucji za granicą – była zgodna z Leninowskimi zasadami.

Że zaś Lenin taką właśnie politykę prowadził, nie potrzeba lepszego dowodu aniżeli historia pokoju w Brześciu Litewskim. Pokój brzeski – upokarzająca kapitulacja młodej republiki przed Niemcami – został przeforsowany przez Lenina przy szalonym wręcz oporze zarówno własnej jego partii, jak niemal całej Rosji. Dla rosyjskich patriotów niebolszewików pokój ten musiał wyglądać jak hańba narodowa. Dla bolszewików – jak zdrada światowej rewolucji i odwołanie wszystkich zapewnień wielokrotnie przez Lenina przed rewolucją składanych, że nie może być mowy o separatystycznym pokoju z niemieckim imperializmem. Pokój brzeski był więc porażką – i zresztą Lenin nigdy nie usiłował sprawy przedstawiać inaczej; nie miał on zwyczaju, przez Stalina później wprowadzonego, aby wszystkie klęski przedstawiać jako olśniewające tryumfy. Lenin jasno uprzytamniał sobie dylemat: kapitulancki pokój za cenę ocalenia władzy bolszewików albo wojna rewolucyjna z Niemcami przy olbrzymich szansach porażki i utraty władzy. Tak też sprawę przedstawił partii. Że była to bolesna lekcja, świadczy o tym częstość, z jaką powracał do sprawy pokoju brzeskiego do końca życia. Ale zarazem pokój ten, wymuszony na Komitecie Centralnym przy początkowym oporze znacznej większości (głównie przez Bucharina prowadzonej) był wyraźnym zapoczątkowaniem polityki, której Stalin miał następnie zostać kontynuatorem: interes państwa sowieckiego i władzy bolszewickiej jest ponad wszystko, w szczególności interes ten nie może być wystawiony na niebezpieczeństwo w imię niepewnych losów światowej rewolucji.

Nazajutrz niemal po rewolucji sprawa legitymizacji nowej władzy została rozstrzygnięta jednoznacznie i w zgodzie z Leninowskimi zasadami. Wybory do Zgromadzenia Ustawodawczego, przygotowane przed rewolucją, odbyły się w listopadzie 1917 roku i przyniosły bolszewikom około jednej czwartej

głosów. Były to jedyne w dziejach Rosji powszechne, równe i bezśrednie wybory, a przeprowadzono je w momencie, gdy popularność bolszewików wśród ludu była u szczytu. Zgromadzenie zostało rozpędzone przez uzbrojonych marynarzy i na tym skończyły się dzieje rosyjskiej demokracji parlamentarnej. Zarówno przed rozpędzeniem Zgromadzenia, jak potem, Lenin wielokrotnie oświadczał, że hasło władzy dla Zgromadzenia oznacza tyle, co przywrócenie panowania obszarników i burżuazji (w Zgromadzeniu większość miała partia eserów, popierana przez masy chłopskie). „Powiemy ludowi – mówił Lenin 14 grudnia 1917 r. – że jego interesy należy stawiać wyżej niż interesy instytucji demokratycznej. Nie wolno cofać się ku starym przesądom, które podporządkowują interesy ludu formalnemu demokratyzmowi" (*Dzieła*, t. 26, str. 356). „Hasło «Cała władza w ręce Zgromadzenia Ustawodawczego», nie uwzględniające zdobyczy rewolucji robotniczo-chłopskiej... – hasło takie stało się w rzeczywistości hasłem kadetów i kaledinowców oraz ich pomagierów... Każda bezpośrednia lub pośrednia próba rozpatrywania kwestii Zgromadzenia Ustawodawczego ze stanowiska formalno-prawnego, w ramach zwykłej demokracji burżuazyjnej, bez uwzględniania walki klasowej i wojny domowej, jest zdradą proletariatu i przejściem na stanowisko burżuazji" (26 XII 1917, *tamże*, str. 384-385).

W ten sposób Lenin potwierdził tylko własne swe, dawne przekonanie, że o tym, czym są „interesy ludu", lud żadną miarą nie może rozstrzygać. Nie zamierzał w rzeczy samej „cofać się ku starym przesądom". Mimo to był przekonany przez czas jakiś, że jeśli dyktatura musi być sprawowana przeciwko chłopstwu, to jest znacznej większości narodu rosyjskiego, to jednak może to być dyktatura popierana przez ogromną większość proletariatu. Rychło i to złudzenie miało prysnąć.

Z początku jednak nowe państwo cieszyło się z pewnością poparciem większości klasy robotniczej i chłopstwa. Tylko dzięki temu mogło ono przetrwać straszliwe zmagania wojny domowej, w toku których – czego Lenin nie ukrywał – władza sowiecka kilkakrotnie wisiała na włosku. Niemal nadludzka energia, jaką wydobyła z siebie w tych latach partia bolszewicka i masa poświęcenia, jaką zdołała ona zmobilizować wśród mas robotniczych i chłopskich, ocaliły władzę sowiecką, lecz ocaliły ją za cenę gospodarczej ruiny kraju, milionowych ofiar, powszechnego zdziczenia i nieprawdopodobnych cierpień. W ostatniej fazie walk rewolucja poniosła jeszcze jedną klęskę – w wojnie z Polską. Klęska ta ostatecznie rozwiała nadzieje na rychłe przeniesienie sowieckiego systemu do Europy.

Co do źródeł sukcesu rewolucji październikowej, Lenin nie starał się bynajmniej sprawy przedstawiać w tradycyjnie marksistowskich kategoriach, lecz odwoływał się do zacofania Rosji i niezaspokojonych rewindykacji chłopskich oraz do sytuacji wojennej. „Rosjanom – pisał 23 IV 1919 r. – było łatwiej *rozpocząć* wielką rewolucję proletariacką, ale trudniej im będzie ją *kontynuować* i doprowadzić do ostatecznego zwycięstwa w sensie całkowitego zorganizowania społeczeństwa socjalistycznego. Łatwiej nam było rozpocząć po pierwsze dlatego, że niezwykłe – jak na Europę XX wieku – zacofanie poli-

tyczne monarchii carskiej wywoływało niezwykle silny rewolucyjny napór mas. Po drugie, zacofanie Rosji doprowadziło do swoistego połączenia rewolucji proletariackiej przeciwko burżuazji z rewolucją chłopską przeciwko obszarnikom („Trzecia Międzynarodówka i jej miejsce w historii", *Dzieła*, t. 29, str. 303). Na III Zjeździe Międzynarodówki (1 VII 1921) wyjaśnił jeszcze dokładniej: „Odnieśliśmy w Rosji zwycięstwo, i to z taką łatwością, dlatego, że rewolucję naszą przygotowywaliśmy podczas wojny imperialistycznej. Był to pierwszy warunek. Mieliśmy dziesięć milionów robotników i chłopów pod bronią i hasłem naszym było: natychmiastowy pokój za wszelką cenę. Zwyciężyliśmy dlatego, że najszersze masy były rewolucyjnie nastrojone przeciwko wielkim obszarnikom". Po wtóre zaś „odnieśliśmy zwycięstwo dlatego, że przyjęliśmy nie nasz program agrarny, lecz program eserowski, i zrealizowaliśmy go w praktyce. Nasze zwycięstwo na tym właśnie polegało, że zrealizowaliśmy program eserowski" (*Dzieła*, t. 32, str. 503).

Lenin, w rzeczy samej, zdawał sobie sprawę od dawna, że gdyby komuniści rosyjscy mieli czekać – wzorem partii zachodnich – na chwilę, gdy „sprzeczność między stosunkami produkcji a siłami wytwórczymi" osiągnie dostateczny poziom, rewolucję proletariacką można między bajki włożyć. Uświadamiał sobie wyraźnie, że przebieg rosyjskich wydarzeń nie miał nic wspólnego z tradycyjnymi schematami marksistowskimi, chociaż nie rozważył tej kwestii teoretycznie w całej ogólności. Rewolucja rosyjska opierała swą siłę masową nie na konflikcie klasowym robotników i burżuazji, lecz na aspiracjach chłopów, na rozprzężeniu wojennym i na pragnieniu pokoju. Była to rewolucja komunistyczna w tym znaczeniu, iż w jej wyniku władza państwowa znalazła się w rękach partii komunistycznej, lecz nie w tym, by miała potwierdzić marksistowskie schematy co do losów kapitalistycznego społeczeństwa.

3. *Początki gospodarki socjalistycznej*

Z punktu widzenia ekonomicznego historia Rosji Sowieckiej za życia Lenina dzieli się na dwa okresy: tak zwanego komunizmu wojennego oraz (od wiosny 1921 r.) Nowej Polityki Ekonomicznej. Termin „komunizm wojenny" ukuty został później, już po przejściu do NEP-u i jest mylący, gdyż sprawić ma wrażenie, że chodziło o tymczasową politykę związaną z wojną domową i z koniecznością stosowania środków nadzwyczajnych dla zdobycia żywności w zrujnowanym kraju. Tak też sprawa bywa przedstawiana niejednokrotnie w podręcznikach historycznych. Wynikać by miało z tego przedstawienia, że NEP był niejako zaplanowanym od początku sposobem organizacji ekonomicznej, lecz że nie mógł, wskutek nadzwyczajnych okoliczności wojny domowej, zostać wprowadzony wcześniej. Innymi słowy – że NEP nie był odwrotem i przyznaniem się do błędu, lecz powrotem na „normalną" i od dawna projektowaną drogę rozwojową, z której partia musiała chwilowo zboczyć, przymuszona okolicznościami.

W rzeczywistości ani przebieg wydarzeń, ani ich interpretacja przez Lenina nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do tego, że ów „komunizm wojen-

ny" był pomyślany od początku jako system ekonomiczny, który ma trwać aż do „całkowitego zwycięstwa komunizmu", NEP natomiast – przyznaniem się do porażki. Kluczową sprawą w zrujnowanej Rosji była, oczywiście, produkcja żywności, zwłaszcza zboża. Tak zwany komunizm wojenny polegał nade wszystko na przymusowej rekwizycji wszystkich nadwyżek żywnościowych chłopów – albo raczej wszystkiego, co władza lokalna lub rekwizycyjne oddziały uważały za nadwyżki. Ponieważ niepodobieństwem było realne wyliczenie zasobów i „nadwyżek" w milionach drobnych gospodarstw, system rekwizycji nie tylko obrócił przeciwko władzy masy chłopskie, nie tylko spowodował gigantyczną masę przekupstwa i gwałtów, ale nieuchronnie prowadził do ruiny produkcji rolnej, a tym samym do ruiny całego systemu władzy. Lenin wszelako zakładał, że w kraju drobnochłopskim wolny handel zbożem – nie chwilowo, lecz zasadniczo – oznacza ni mniej ni więcej, jak powrót do kapitalizmu, że więc ci, którzy w imię ekonomicznego uzdrowienia kraju proponują wolny handel, są sprzymierzeńcami Kołczaka. W przemówieniu 19 V 1919 r. wyjaśniał, że w tym momencie dziejowym „na pierwszy plan wysuwa się walka uciskanych mas pracujących o całkowite obalenie kapitału, *o całkowite zniesienie produkcji towarowej*" [podkr. L.K.], (*Dzieła*, t. 29, str. 345), a wolny handel zbożem jest ekonomicznym programem Kołczaka. 3 lipca tegoż roku, w przemówieniu o sytuacji aprowizacyjnej, powtórzył to samo jeszcze dobitniej, powiadając, że sprawa wolnego handlu jest decydująca w ostatecznej walce z kapitałem i że w tej dziedzinie „żadne ustępstwa nie są możliwe", gdyż rezerwą ekonomiczną Denikina i Kołczaka jest właśnie wolny handel. „Wiemy, że kiedy w kraju istnieje wolny handel zbożem, to okoliczność ta jest właśnie głównym źródłem kapitalizmu, źródłem, które dotychczas właśnie było przyczyną upadku wszystkich republik. Teraz toczy się decydująca i ostatnia walka z kapitalizmem i wolnym handlem, nasza najbardziej zasadnicza bitwa między kapitalizmem a socjalizmem. Jeśli w walce tej zwyciężymy, to powrotu do kapitalizmu i dawnej władzy, do tego wszystkiego, co było przedtem, już nie będzie. Powrót ten stanie się niemożliwy, trzeba tylko prowadzić wojnę z burżuazją, ze spekulacją, z drobną gospodarką" (*tamże*, str. 525). To samo w nie drukowanym ówcześnie artykule o wolnym handlu zbożem: „Wolność handlu zbożem to powrót do kapitalizmu, do wszechwładzy obszarników i kapitalistów, do zaciekłej walki między ludźmi o zysk, do «wolnego» bogacenia się nielicznych, do nędzy mas, do ich wiecznej niewoli" (*tamże*, str. 571).

Jeśli więc Lenin nie nastawiał się na natychmiastowe przejście do kolektywnej lub państwowej gospodarki rolnej, to jednak nie miał wątpliwości co do tego, że produkcja rolna od początku musi znajdować się pod bezpośrednią kontrolą państwa i że bez ruiny socjalizmu nie może być mowy o swobodnym obrocie towarowym. Od początku zamierzał oprzeć gospodarkę rolną na policyjnym przymusie w stosunku do chłopów i na bezpośrednim zagrabianiu ich plonów w postaci kontyngentów, które w założeniu (niemożliwym praktycznie do realizacji) miały być takie, by pozostawiały chłopom ziarno siewne na przyszły rok i minimum żywności dla nich samych.

Przejście do NEP-u było wynikiem katastrofalnych skutków tej polityki. Katastrofę tę przewidywali zresztą mienszewicy i eserzy, piętnowani, więzieni i zabijani z tej racji jako agenci białogwardzistów.

Na X Zjeździe partii, w marcu 1921 r., Lenin rzucił hasło odwrotu. Oświadczył, że produkcja drobno-chłopska musi przez długie lata istnieć, a tym samym „hasło wolnego handlu będzie nieuniknione... Hasło to będzie się rozpowszechniać dlatego właśnie, że odpowiada ono ekonomicznym warunkom życia drobnego wytwórcy" (*Dzieła*, t. 32, str. 187). Przyznał, że w dziedzinie nacjonalizacji handlu i przemysłu partia popełniła błąd posuwając się „dalej, niż kazały względy teoretyczne i praktyczne" i że „musimy zaspokoić potrzeby gospodarcze średniego chłopstwa i zdecydować się na wolność obrotu, w przeciwnym razie – wobec odwlekania się międzynarodowej rewolucji – niepodobna, z ekonomicznego punktu widzenia niepodobna, zachować władzy proletariatu w Rosji" (*tamże*, str. 229). NEP pomyślany był, jak Lenin wkrótce po tym podkreślił – „na serio i na długo", przy czym polegał on nie tylko na zastąpieniu przymusowego ściągania wszystkich nadwyżek rolnych – jednolitym podatkiem żywnościowym, ale i na wielu innych posunięciach: liczne koncesje dla kapitału zagranicznego w Rosji, popieranie spółdzielczości, system dzierżawienia państwowych zakładów wytwórczych przez osoby prywatne, ulgi dla prywatnego handlu i powierzanie prywatnym kupcom produktów państwowych do dystrybucji, zwiększenie samodzielności i inicjatywy przedsiębiorstw państwowych w dysponowaniu środkami finansowymi i zasobami materiałowymi, wprowadzenie bodźców materialnych w produkcji. Okazało się teraz, że „na pierwsze miejsce wysuwa się wymiana towarowa jako podstawowa dźwignia nowej polityki ekonomicznej" (*tamże*, str, 459). Że chodziło o naprawienie katastrofalnego błędu – Lenin nie taił. „Liczyliśmy – lub może słuszniej byłoby powiedzieć: przypuszczaliśmy nie mając do tego dostatecznych podstaw – że za pomocą bezpośrednich rozporządzeń państwa proletariackiego zdołamy w kraju o drobnej gospodarce chłopskiej zorganizować produkcję państwową i państwowy podział produktów według zasad komunistycznych. Życie ujawniło nasz błąd. Okazało się, że niezbędny jest szereg szczebli przejściowych – kapitalizm państwowy i socjalizm – aby *przygotować*, wieloletnią pracą przygotować, przejście do komunizmu. Nie budujcie na samym tylko entuzjazmie, lecz wykorzystując entuzjazm zrodzony przez wielką rewolucję i biorąc za punkt wyjścia interes osobisty ludzi, ich osobiste zainteresowanie oraz rozrachunek gospodarczy postarajcie się zbudować najpierw mocne kładki, które w kraju o drobnej gospodarce chłopskiej prowadzić będą poprzez kapitalizm państwowy do socjalizmu" (*tamże*, t. 33, str. 42). „Próba przejścia do komunizmu sprawiła, że pod wiosnę 1921 ponieśliśmy na froncie gospodarczym porażkę poważniejszą niż jakakolwiek porażka zadana nam przez Kołczaka, Denikina czy Piłsudskiego; była to porażka o wiele bardziej poważna, o wiele bardziej dotkliwa i niebezpieczna. Wyraziła się ona w tym, że prowadzona przez nasze kierownictwo polityka gospodarcza okazała się oderwana od mas i nie spowodowała takiego wzrostu sił wytwórczych, jaki program naszej partii uznaje za podstawowe i nie cierpiące zwłoki zadanie.

Kontyngenty na wsi – owe bezpośrednie komunistyczne podejście do zadań budownictwa w mieście – przeszkadzały wzrostowi sił wytwórczych i stały się główną przyczyną głębokiego kryzysu gospodarczego, z którym stanęliśmy oko w oko na wiosnę 1921 roku" (Przemówienie, 17 X 1921, *Dzieła*, t. 33, str. 49).

Nowa Polityka Ekonomiczna była – po pokoju brzeskim – drugim wybitnym posunięciem, które ujawniło nadzwyczajną zdolność Lenina do rezygnacji z doktrynalnych założeń, kiedy chodziło o sprawę władzy. NEP nie spowodował wprawdzie takich oporów w partii, jak pokój brzeski, widoczne bowiem było dla wszystkich, że kraj znajduje się nad brzegiem przepaści. Niemniej był to odwrót w kierunku kapitalizmu (cofamy się, by lepiej skoczyć – jak to Lenin ujął). W poprzednich latach Lenin wierzył, że wszystkie podstawowe kwestie ekonomiczne dają się rozwiązać policyjnym i wojskowym terrorem. Wzorował się również pod tym względem na jakobinach i wyobrażał sobie, że jakobińska polityka załatwiania terrorem trudności gospodarczych przyniosła doskonałe wyniki. Usiłował powtórzyć tę samą politykę i tak samo znalazł się na progu klęski, z której wszakże potrafił się wycofać w ostatniej chwili. Jego wskazówki dotyczące polityki gospodarczej z okresu „komunizmu wojennego" są proste: rozstrzeliwać, więzić, zastraszać. Okazało się wszakże, zgodnie zresztą z marksistowską doktryną, że życie ekonomiczne rządzi się własnymi prawami, których nie można złamać terrorem; w okresie rozprzężenia i powszechnego głodu zabijanie spekulantów nie niszczy bynajmniej spekulacji.

4. *Dyktatura proletariatu i dyktatura partii*

Niemniej nowa sytuacja ekonomiczna spowodowała zmiany, które nieuchronnie wywołać musiały sprzeciw również w partii. Wszystkie obietnice przedrewolucyjne okazały się błyskawicznie świstkiem papieru. Lenin obiecywał zniesienie armii stałej, zniesienie policji, zrównanie płac wszystkich funkcjonariuszy i specjalistów do poziomu płac wykwalifikowanych robotników, bezpośrednie rządy uzbrojonego ludu. Nazajutrz po rewolucji, na długo przed NEP-em, utopijność tych projektów stała się oczywista. Armia oparta na zawodowych oficerach musiała zostać natychmiast zorganizowana zgodnie z zasadami obowiązującymi we wszystkich armiach, to jest wedle zasady hierarchii, dyscypliny i strachu. Trocki, który był głównym organizatorem Armii Czerwonej, okazał się w tym dziele geniuszem; jemu też głównie zawdzięczać należy sukcesy w wojnie domowej. Wprawdzie środki zastosowane w tej organizacji były brutalne – chwytanie i mordowanie zakładników, zabijanie dezerterów, zabijanie tych, którzy dezerterów ukrywali, zabijanie za brak dyscypliny itd. Niemniej nawet do zastosowania takich środków potrzebna była znaczna siła zbrojna, której można było zaufać: dla utrzymania armii środkami strachu i terroru trzeba dużej ilości ludzi, którzy gotowi są ten terror stosować w sytuacji, kiedy kontrterror jest potężny. Natychmiast po rewolucji należało

także zbudować aparat policyjny, którego sprawnym architektem został Feliks Dzierżyński. Rychło okazało się, że organizacja produkcji wymaga przywilejów dla specjalistów i że po prostu niepodobna jej zorganizować skutecznie w oparciu o samo zastraszanie. W tej sprawie Lenin przekonał się bardzo szybko, że należy, jak pisał, zdobyć się na kompromis i odstąpić od zasad Komuny Paryskiej (już w artykule *Najbliższe zadania władzy radzieckiej* z kwietnia 1918 r.). Od początku też rzucił hasło, iż należy uczyć się od burżuazji. To samo hasło rzucone kiedyś przez Struvego, było dowodem jego zaprzaństwa. Teraz jednak Lenin oświadczył, że ci, co sądzą, iż można zbudować socjalizm nie ucząc się od burżuazji, mają mentalność mieszkańców Afryki środkowej (Posiedzenie WCIK-u, 29 IV 1918). Coraz więcej miejsca w jego pismach i przemówieniach zajmują kwestie „kultury", to jest sprawności technicznej i administracyjnej, niezbędnej w kierowaniu przemysłem i państwem. Z coraz większym naciskiem nalega na to, że komuniści muszą się wyzbyć swojej chełpliwości, przyznać się do nieuctwa i przyswajać sobie wszystkie umiejętności techniczno-administracyjne, stworzone przez burżuazję (co do zalet komunistów w innych sprawch niż agitacja i walka polityczna, Lenin miał zawsze zdanie jak najgorsze; jeszcze w 1913 roku na wieść, że Gorki znajduje się pod opieką lekarza-bolszewika, napisał niezwłocznie list z żądaniem, by Gorki udał się do prawdziwych lekarzy i żeby Bóg go chronił przed lekarzami-towarzyszami, bo to wszystko osły). Także już w 1918 roku pojawił się w jego myśli drugi, obok Komuny Paryskiej, wzór do naśladowania: car Piotr I. „Dopóki rewolucja w Niemczech zwleka jeszcze z «rozwiązaniem», zadaniem naszym jest uczyć się kapitalizmu państwowego od Niemców, przyswajać go sobie ze wszystkich sił, nie szczędzić *dyktatorskich* metod, aby to przyswajanie przyśpieszyć jeszcze bardziej, niż Piotr przyśpieszał przyswajanie kultury zachodniej przez barbarzyńską Ruś, nie cofając się przed barbarzyńskimi środkami walki z barbarzyństwem" („O «lewicowej» dziecinadzie i o drobnomieszczańskości", *Dzieła*, t. 27, str. 351). Rychło wprowadzono zasadę jedynowładztwa w zarządzaniu przemysłem, a wszelkie rojenia o kolektywnym kierowaniu zakładami wytwórczymi potępione zostały jako syndykalistyczne odchylenia.

Były zatem dwa środki na zbudowanie nowego społeczeństwa: upowszechnianie wiedzy techniczno-administracyjnej oraz przymus i zastraszanie. NEP nie miał być i nie był bynajmniej rozluźnieniem politycznego i policyjnego przymusu. Niebolszewicka prasa, zlikwidowana w czasie wojny domowej, nigdy nie została wznowiona. Opozycyjne partie socjalistyczne – mienszewików i eserów – zostały rozgromione terrorem i zlikwidowane. Autonomia uniwersytetów skończyła się ostatecznie w 1921 roku. Lenin niezliczoną ilość razy tłumaczył, że „tak zwana wolność prasy" jest oszustwem burżuazyjnym, podobnie jak wolność zgromadzeń i partii; w ustroju burżuazyjnym wolność ta jest fikcją, skoro lud nie ma do dyspozycji drukarni ani sal na zgromadzenia. Ustrój sowiecki z kolei oddał te wszystkie środki w ręce „ludu" i jest rzeczą oczywistą, że lud nie może zostawić burżuazji swobody oszukiwania go; ponieważ zaś mienszewicy i eserzy stoczyli się na pozycje burżuazyjne, to jasne

jest, że ich również dotyczą ogólne zasady dyktatury proletariatu. Zamknięcie gazet mienszewickich w lutym 1919 roku Lenin uzasadniał tym, że „Władza radziecka w chwili ostatniej, decydującej i najostrzejszej walki zbrojnej przeciwko wojskom obszarników i kapitalistów nie może tolerować u siebie ludzi, którzy nie chcą ponosić ciężkich ofiar wraz z robotnikami i chłopami, walczącymi o słuszną sprawę" (*Dzieła*, t. 28, str. 465). Na VII Zjeździe Rad w grudniu 1919 r. powiedział, że gdy Martow twierdzi, iż bolszewicy reprezentują mniejszość klasy robotniczej, to powtarza słowa „bestii imperialistycznych" – Wilsona, Clémenceau i Lloyd George'a, tym samym zaś – i to była konkluzja wywodu, logicznie nienaganna – „trzeba się mieć na baczności i wiedzieć, że tutaj CzK jest konieczna!" (Oklaski) (*Dzieła*, t. 30, str. 239).

Rozpędzenie niebolszewickich organizacji i pism, wygnanie z kraju (stosowano jeszcze ów łagodny środek) kilkuset najwybitniejszych intelektualistów rosyjskich, czystki we wszystkich instytucjach kulturalnych, upowszechnienie atmosfery strachu, wszystko to musiało rychło – nie na mocy z góry powziętego planu, lecz na mocy naturalnej tendencji społecznej – spowodować przeniesienie się niektórych konfliktów społecznych na teren partii bolszewickiej i tym samym przeniesienie do samej partii tego samego procesu stabilizacji despotycznej władzy, który partia wprowadziła dla reszty społeczeństwa. Wojna domowa przyniosła ruinę ekonomiczną, powszechne wyczerpanie i zmęczenie, wykrwawiona klasa robotnicza nie reagowała na ochocze wezwania do tego samego entuzjazmu i tego samego ducha poświęcenia w budownictwie pokojowym, jakie wykazała na froncie. Że bolszewicy reprezentują całą klasę robotniczą, było już, po 1918 roku, po prostu aksjomatem, którego sprawdzenie nie było możliwe, gdyż nie istniały po temu żadne instytucjonalne środki. Niemniej niezadowolenie i gniew proletariatu zdołały się ujawnić. Ujawniły się w najbardziej dramatyczny sposób w krwawo zdławionym powstaniu kronsztadzkim wiosną 1921 roku. Marynarze kronsztadzcy stali na stanowisku władzy sowieckiej – podobnie jak olbrzymia większość klasy robotniczej, lecz bynajmniej nie utożsamiali jej z despotyzmem jednej partii rządzącej. Przeciwnie, chcieli właśnie władzy Rad, nie zaś władzy partii. W samej partii niezadowolenie proletariatu doszło do głosu w silnym nurcie tak zwanej opozycji robotniczej, którą w KC reprezentowali między innymi Aleksander Szliapnikow i Aleksandra Kołłontaj. Opozycja żądała, żeby zarządzanie gospodarcze leżało w rękach powszechnej organizacji robotników, to jest związków zawodowych; domagała się zrównania płac i protestowała przeciw despotycznym metodom rządzenia partią. Krótko mówiąc: opozycja robotnicza żądała dyktatury proletariatu w takim znaczeniu, w jakim pisał o niej Lenin przed rewolucją. Wierzyła, że można zapewnić demokrację dla robotników i demokrację wewnątrzpartyjną w warunkach, w których demokracja dla całej pozostałej ludności została zniesiona. Ani Lenin, ani Trocki nie podzielali już tych złudzeń. Opozycja została napiętnowana jako anarcho-syndykalistyczne odchylenie, a jej rzecznicy pod różnymi pretekstami odsunięci od działalności partyjnej (choć nie uwięzieni ani zabici). Rozwinęła się, w związku z tym, generalna dyskusja na temat miejsca i funkcji związków zawodowych w sys-

temie sowieckim. Uprzednio, w marcu 1918 roku, Lenin piorunował na mienszewików, którzy twierdzili, że „związki zawodowe w interesie utrzymania i utrwałenia klasowej samodzielności poletariatu nie powinny stawać się organizacjami państwowymi". Otóż „pogląd ten był i pozostaje bądź burżuazyjną prowokacją najordynarniejszego rodzaju, bądź krańcowym brakiem rozsądku... Klasa robotnicza staje się i stała się panującą klasą w państwie. Związki zawodowe stają się i powinny się stać organizacjami państwowymi, na których przede wszystkim spoczywa odpowiedzialność za reorganizację całego życia gospodarczego na zasadach socjalizmu" (*Dzieła*, t. 27, str. 218).

Idea upaństwowienia związków zawodowych była logiczną konsekwencją całej teorii dyktatury proletariatu. Skoro proletariat utożsamił się z władzą państwową, to myśl, że robotnicy mieliby bronić swoich interesów przeciwko państwu jest jawnym nonsensem. Tak właśnie rozumował i później Trocki. Lenin jednak z czasem zmienił zdanie w obu punktach cytowanego właśnie wywodu. Doszedłszy do wniosku, w 1920 roku, że państwo sowieckie cierpi na wypaczenie biurokratyczne, zaatakował Trockiego za teorię, którą sam niedawno był głosił i oznajmił, że związki zawodowe muszą bronić robotniczego państwa, ale muszą zarazem bronić robotników przed ich własnym państwem czy raczej jego nadużyciami. Natomiast sprzeciwił się gwałtownie pomysłowi, by miały one zarządzać efektywnie gospodarką i w tej roli zastępować aparat państwowy.

Jednocześnie Lenin podjął środki, aby zapobiegać w przyszłości wyłanianiu się w samej partii grup opozycyjnych. Przyjęto zasadę, wedle której Komitet Centralny ma prawo usuwać ze swojego składu członków wybranych na zjeździe. Przyjęto także zakaz formowania frakcji wewnątrzpartyjnych. W ten sposób dyktatura, zrazu rozciągnięta na społeczeństwo w imieniu klasy robotniczej, potem na klasę robotniczą w imieniu partii, przeniosła się teraz do wewnątrz partii samej, zgodnie z naturalną logiką rzeczy. Podstawy jednostkowej tyranii zostały stworzone.

Coraz więcej miejsca zajmuje też w ostatnich latach działalności Lenina sprawa owego „wypaczenia biurokratycznego". Coraz więcej skarg, że aparat państwowy rozrasta się w nieskończoność bez żadnej potrzeby, i że zarazem tenże aparat nie jest w stanie niczego sprawnie załatwić, lecz zwraca się z najdrobniejszymi kwestiami do najwyższych władz partyjnych, że panuje powszechny chaos i jałowa papierkowa mitręga itd. Nie wydaje się, by Leninowi przyszło kiedykolwiek na myśl, że w samym systemie, w którym, jak to sam wielokrotnie podkreślał, panować ma przemoc, nie zaś prawo, wszystkie źródła tych nieszczęść są zawarte; Lenin bezustannie żądał zamykania do więzień ludzi za nieudolność, a zarazem zdumiewał się, że aparat państwowy ucieka przed decyzjami i woli je zawsze spychać na zwierzchników. Żądał bezustannej kontroli i wszechwyczerpującej ewidencji, a jednocześnie nie mógł się nadziwić temu, że aparat tyle czasu poświęca na czysto papierkowe zajęcia (definicja Lenina „socjalizm to władza Rad plus elektryfikacja" jest cytowana bardzo często; rzadziej jest cytowana druga definicja, wymyślona natychmiast po przewrocie październikowym: „socjalizm – to przede wszystkim ewiden-

cja" – posiedzenie WCIK, 17 XI 1917, *Dzieła*, t. 26, str. 285). Zbudował system, w którym każda krytyka mogła być uznana, stosownie do widzimisię lokalnej władzy partyjnej lub policyjnej – za akt kontrrewolucji i narazić sprawcę na śmierć lub uwięzienie, a jednocześnie domagał się śmiałej krytyki aparatu ze strony ludu pracującego. Diagnoza biurokratycznego raka była u Lenina prosta: brak „kultury", to jest sprawności administracyjnej, brak wykształcenia i ogłady. Lekarstwa także były proste i sprowadzały się do dwóch; po pierwsze, wsadzać do więzienia za biurokratyzm, po wtóre stworzyć nowe aparaty kontroli złożone z uczciwych robotników. Lenin wielką wagę przywiązywał do instytucji inspekcji robotniczo-chłopskiej, której dał prawo nadzoru nad wszystkimi ogniwami aparatu państwowego, a którą Stalin zawiadywał. Ostatecznie więc w jego mniemaniu, skuteczność walki z biurokracją miała w całości opierać się na uczciwości owej najwyższej władzy kontrolnej czuwającej nad wszystkimi innymi władzami kontrolnymi. Że inspekcja ta, poza tym, że wprowadzała dodatkowy chaos mnóstwem niekompetentnych zarządzeń, które wydawała różnym ogniwom władzy, a także wzmacniała liczne istniejące narzędzia zastraszenia, stanie się nadto biczem w wewnątrzpartyjnych rozgrywkach i orężem w ręku Stalina (generalnego sekretarza partii od 1922 roku), Lenin nie przewidział. Stworzył „ostateczne lekarstwo" na biurokrację w postaci jeszcze jednego ogniwa w biurokratycznym łańcuchu, który, jak dobrze widział, opasywał kraj w sposób nieodwołalny. Rosła jak lawina potężna hierarchia biurokratyczna, wyposażona we wszystkie prawa nad życiem i śmiercią wszystkich obywateli, kierowana od góry przez wierzących komunistów, lecz coraz bardziej, z biegiem czasu, wypełniona masą arywistów, pochlebców i sykofantów, którzy nieuchronnie – choć był to proces wieloletni – modelowali styl rządzenia.

Ostatnie dwa lata życia Lenina są już pod znakiem zbliżającej się śmierci i fizycznego zniedołężnienia po kolejnych wylewach, jakich doznał na tle ciężkiej sklerozy. Prowadził jednak walkę do końca. Sławny jego „testament", czyli notatki pisane w grudniu 1922 r. i styczniu 1923 r., przeznaczone dla zjazdu partyjnego i następnie ukrywane przed społeczeństwem sowieckim przez 33 lata, odbijają jego bezradność w obliczu trudności państwa i narastającej walki o władzę w hierarchii partyjnej. Atakuje w nich przede wszystkim Stalina, który skupił w swych rękach nadmierną władzę, a jest człowiekiem brutalnym, kapryśnym i nielojalnym, nie powinien tedy zajmować więcej stanowiska generalnego sekretarza. Krytykuje wady Trockiego, Piatakowa, Zinowiewa, Kamieniewa oraz niemarksistowskie poglądy Bucharina. Piętnuje Ordżonikidze, Stalina i Dzierżyńskiego za wielkoruski nacjonalizm i brutalność wykazane w czasie najazdu Armii Czerwonej na Gruzję; domaga się obrony narodowości nierosyjskich przed „rdzennie rosyjskim dzierżymordą" i przepowiada, że przy rządach aparatu, który, jak pisze „przejęliśmy od caratu i tylko leciutko pomazaliśmy radzieckim chryzmem", wolność wystąpienia narodowych republik ze Związku okaże się „świstkiem papieru, niezdolnym do obrony obcoplemieńców w Rosji przed najazdem owego rdzennie rosyjskiego człowieka, Wielkorusa-szowinisty, w istocie rzeczy łajdaka i gwałciciela, jakim jest typowy biurokrata rosyjski" (*Dzieła*, t. 36 , str. 635).

Wezwania te, przestrogi i nagany nie miały wielkiego znaczenia. Lenin żądał obrony mniejszości narodowych i respektowania prawa do samookreślenia nazajutrz potem, kiedy Armia Czerwona, z jego błogosławieństwem, przeprowadziła najazd na Gruzję, która miała własny, w demokratycznych wyborach powołany, rząd socjalistyczny (mienszewicki). Zamierzał zapobiec walce frakcyjnej przez zwiększenie ilości członków Komitetu Centralnego – jak gdyby w warunkach, w których z demokracji wewnątrzpartyjnej, w wyniku jego własnych zabiegów, ocalały tylko szczątki, sama ilość członków KC mogła mieć jakiekolwiek znaczenie. Skrytykował wszystkich czołowych działaczy partyjnych i zarazem żądał zmiany na stanowisku sekretarza generalnego, przy czym nie było wiadomo, kogo miał na myśli jako następcę: Trockiego, który jest „przesadnie pewny siebie", Bucharina, który nie jest marksistą, Zinowiewa i Kamieniewa, których zdrada w październiku „nie była przypadkiem", Piatakowa, na którym nie można polegać w poważnych sprawach politycznych? Niezależnie od tego, jakie były właściwe intencje polityczne tego dokumentu, „Testament", dziś odczytywany, brzmi jak okrzyk rozpaczy.

Lenin umarł 21 stycznia 1924 roku, (sugestia, później przez Trockiego wysunięta, iż został otruty przez Stalina, nie jest w żaden sposób potwierdzona). Nowe państwo miało rozwinąć się wedle zasad, które mu zaszczepił. Jego mumia, po dziś dzień wystawiona w moskiewskim mauzoleum, stała się symbolem nowego ładu, który, jak Lenin obiecywał, miał rychło ogarnąć ludzkość.

5. *Teoria imperializmu i rewolucji*

Bolszewicka teoria imperializmu była dziełem Lenina i Bucharina, przy czym ten ostatni sformułował po raz pierwszy założenia strategii rewolucyjnej dla nowego etapu dziejowego. Lenin w swoim *Imperializmie*, powołując się, jak wspomniano, głównie na dzieła J.A. Hobsona (*Imperializm*, 1902) i Rudolfa Hilferdinga (*Kapitał finansowy*, 1910), wylicza pięć podstawowych cech, które różnią imperializm od kapitalizmu przedmonopolistycznego: 1) koncentracja produkcji i kapitału wyrażająca się w panowaniu wielkich monopoli w gospodarce światowej; 2) fuzja kapitału bankowego z przemysłowym i powstanie, w związku z tym, oligarchii finansowych; 3) szczególnie wielka rola eksportu kapitałów; 4) podział świata między monopolistyczne związki międzynarodowe kapitalistów; 5) zakończenie terytorialnego podziału świata między wielkie mocarstwa imperialistyczne. Sytuacja ta bynajmniej nie łagodzi sprzeczności kapitalizmu, lecz zaostrza je do najwyższego stopnia; nierównomierności rozwojowe systemu i zaciekła walka konkurencyjna nie tylko nie zmniejszają prawdopodobieństwa wojen, ale czynią je coraz bardziej nieuchronnymi. Ostatni punkt jest ważny dla Lenina w związku z jego atakiem na Kautsky'ego. Kautsky bowiem wysunął myśl, iż można przewidywać przejście obecnego systemu ekonomiki światowej w fazę „ultraimperializmu", kiedy to wielkie potęgi państwowe i wielkie kartele międzynarodowe ustabilizują podział świata i wyrugują zeń wojny. Była to wprawdzie tylko luźna

hipoteza, której Kautsky nie przedstawiał bynajmniej jako koniecznej drogi rozwojowej, dla Lenina wszakże stanowiła ona kamień obrazy, gdyż wynikała z niej możliwość kapitalizmu bez wojen, a więc kapitalizmu, w którym również rewolucje są znacznie mniej prawdopodobne. Otóż ta „głupiutka bajeczka" Kautsky'ego jest antymarksistowska i demaskuje jego oportunizm. Imperializm nie może się obejść bez wojen, albowiem nie ma innego środka dla usuwania i regulowania nierównomierności rozwojowych świata. Stąd wniosek, który Lenin wysunął w artykule *Program wojenny rewolucji proletariackiej*, pisanym w 1916 roku: socjalizm nie może zwyciężyć równocześnie we wszystkich krajach; proces rewolucyjny rozpocznie się w jednym lub kilku krajach, co spowoduje dalsze konflikty i wojny.

Związek między nierównomiernym rozwojem ekonomicznym świata, który zarazem stal się jednym globalnym systemem, a perspektywami rewolucji, wyjaśnil Bucharin w kilku książkach, pisanych w czasie wojny i w pierwszych latach po rewolucji. Imperializm, jak twierdził, usiłuje przezwyciężyć anarchię produkcji i zorganizować racjonalny system gospodarki przy pomocy państwa jako siły nadzorczej i regulującej. Nie jest jednak w jego mocy usunąć sprzeczności i konkurencję, a tym samym – wojny imperialistyczne. System kapitalistyczny jako całość jest już dojrzały do rewolucji socjalistycznej, lecz rewolucje takie są znacznie bardziej prawdopodobne nie tam, gdzie rozwój technologiczny osiągnął najwyższy poziom (i gdzie zarazem burżuazja, dzięki nadzwyczajnym zyskom, zdolna jest przekupywać wysokimi płacami klasę robotniczą i odciągać ją od rewolucji), lecz tam, gdzie koncentracja sprzeczności jest największa, więc na obrzeżach kapitalistycznego świata, w krajach zacofanych, kolonialnych lub półkolonialnych. One właśnie, wskutek połączenia najintensywniejszego wyzysku z uciskiem narodowym, z ruchami chlopskimi, stanowią najslabsze ogniwo, gdzie łańcuch światowego systemu może być gwałtownie przerwany. Ruchy społeczne w krajach słabo rozwiniętych nie mogą wprawdzie doprowadzić do bezpośredniego ustanowienia porządków socjalistycznych, są jednak naturalnymi sprzymierzeńcami proletariatu krajów przodujących i mogą wytworzyć przejściowe formacje społeczne, w których realizacja zadań burżuazyjno-demokratycznych zbiegnie się ze stopniowym i pokojowym ruchem ku socjalizmowi, w oparciu o sojusz sil chlopskich i robotniczych.

Lenin w tym samym czasie (1916) doszedł jednak do dalej idących wniosków. W artykule *Wyniki dyskusji o samookreśleniu* pisał: „Sądzić bowiem, że rewolucja społeczna jest *do pomyślenia* bez powstań małych narodów w koloniach i w Europie, bez wybuchów rewolucyjnych wśród części drobnej burżuazji *ze wszystkimi jej przesądami*, bez ruchu nieuświadomionych mas proletariackich i półproletariackich przeciwko uciskowi obszarniczemu, kościelnemu, monarchistycznemu, narodowemu itd., sądzić w ten sposób to znaczy wyrzekać się rewolucji socjalnej... Kto oczekuje «czystej» rewolucji socjalnej, ten *nigdy* się jej nie doczeka... Rewolucja socjalistyczna w Europie *nie może być* niczym innym jak wybuchem walki masowej wszystkich i wszelkiego rodzaju uciskanych i niezadowolonych. Będą w niej niezawodnie brały udział odłamy

drobnej burżuazji i zacofanych robotników – bez tego udziału *nie* jest możliwa walka *masowa*, nie jest możliwa *żadna* rewolucja – i równie niezawodnie będą wnosiły do ruchu swe przesądy, swe fantazje reakcyjne, swe słabości i błędy. *Obiektywnie* jednak będą one atakowały kapitał" (*Dzieła*, t. 22, str. 405-406).

Nie jest pewne, czy Lenin był całkowicie świadom konsekwencji tej teorii oraz stopnia, w jakim zrywała ona z marksistowską tradycją. Wynikało z niej wszakże niezbicie, że socjalistyczny przewrót możliwy jest *tylko* w warunkach, w których istnieją liczne niezałatwione roszczenia i aspiracje, przez marksistów zaliczane do „burżuazyjnej" fazy rozwoju, a więc nade wszystko chłopskie i narodowe. Innymi słowy, że w *miarę rozwoju kapitalizmu*, w miarę, jak zbliża się on do modelu opisywanego przez Marksa, to jest do społeczeństwa składającego się z burżuazji i proletariatu, *rewolucja socjalistyczna jest coraz mniej prawdopodobna*. Twierdzenie, że niespełnione rewindykacje chłopskie czy narodowe oraz obecność tak zwanych przeżytków feudalizmu mogą ułatwić proletariatowi zadanie, łącząc jego siły z energią rewolucyjną „nieproletariackich" żądań nie było, oczywiście, sprzeczne ze strategią Marksa i Engelsa. Zajmowali oni kilkakrotnie w tych sprawach podobne stanowisko (nadzieje na rewolucję proletariacką w Niemczech w 1848 roku, na rewolucję rosyjską w latach 70-tych, na sprawę narodową w Irlandii jako możliwego sojusznika angielskiej klasy robotniczej), chociaż trudno mówić o wyraźnie sformułowanej teorii owych sojuszów i chociaż nie jest jasne, w jaki sposób nadzieje te można było teoretycznie uzgodnić z generalną teorią socjalistycznej rewolucji. Jednakże twierdzenie, że rewolucja proletariacka bez owych dodatkowych sił tkwiących w „feudalnych przeżytkach" jest *w ogóle niemożliwa* było na gruncie marksizmu nowością i zupełnym porzuceniem tradycyjnej teorii.

Lenin miał z pewnością rację, kiedy zarzucał przywódcom II Międzynarodówki, że są rewolucjonistami w gębie i reformistami w czynach. On był jedynym, który myślał na serio o wzięciu władzy i, co więcej, nie myślał o niczym innym. Jego stanowisko było wyraźne: brać władzę tam, gdzie to jest politycznie możliwe. Nie snuł przeto teoretycznych rozważań na temat dojrzałości sił wytwórczych do socjalistycznego przewrotu, ale rachował siły. On był z kolei deterministą w gębie i „realpolitykiem" w czynach. Powtarzał czasami, rzadko zresztą, katechizm deterministy (np. „Wszystko, co dzieje się w historii, dzieje się siłą konieczności. To jest abecadło" – artykuł „Rosyjscy Südekumowie, 1 II 1915, *Dzieła*, t. 21, str. 115), ale ów determinizm służył mu tylko do tego, by przekonywać siebie i innych o tym, że w ogólności sprawa komunizmu musi zwyciężyć na mocy praw dziejowych, nie zaś do żadnych konkretnych poczynań politycznych. Porzucił nawet myśl, ongi uchodzącą za część najbardziej rudymentarnych założeń marksizmu, iż wszystkie kraje muszą przejść przez kapitalistyczne stadium rozwoju. Na II Zjeździe Kominternu (26 VII 1920) oświadczył, że zacofane narody mogą ominąć „fazę" kapitalistyczną i przejść bezpośrednio do socjalizmu z pomocą proletariatu krajów rozwiniętych i władzy sowieckiej (bez tego twierdzenia trudno było zresztą dostarczyć legitymacji dla władzy sowieckiej nad dziesiątkami prymitywnych szczepów i małych narodów, wchodzących w skład imperium).

Lenina nie interesowała zatem „dojrzałość ekonomiczna”, lecz tylko sytuacja rewolucyjna. Charakteryzował zaś sytuację rewolucyjną trzema oznakami: 1) trzeba, żeby nie tylko „doły”, to jest klasy uciskane, „nie chciały” żyć po dawnemu, ale nadto, by „góry”, to jest klasy panujące, „nie mogły” po dawnemu rządzić; inaczej – nie wystarcza niezadowolenie ludu, potrzebna jest także dezintegracja aparatu władzy; 2) trzeba, aby nędza i niedola zaostrzyły się ponad zwykłą miarę, 3) trzeba, aby z tego powodu masy przejawiały znaczną aktywność i samodzielność. Ale sytuacja rewolucyjna, jak podkreślał, może efektywnie doprowadzić do rewolucji tylko wtedy, gdy oprócz tych okoliczności istnieje „czynnik subiektywny” – zdolność klasy rewolucyjnej do potężnych działań masowych (Artykuł „Krach II Międzynarodówki”, 1915, *Dzieła*, t. 21, str. 216-217).

Otóż łatwo zauważyć, że warunki sformułowane przez Lenina są najbardziej prawdopodobne w czasie wojny, a w szczególności w sytuacji klęsk wojennych. Dlatego Lenin z taką irytacją reagował na wszystkie nadzieje na kapitalizm, który mógłby się obejść bez wojen, czyli kapitalizm, w którym szanse na powstanie sytuacji rewolucyjnych są bardzo nikłe. Dlatego żądał, by rewolucjoniści w wojnie imperialistycznej dążyli do klęski własnego rządu i w rezultacie do przekształcenia wojny imperialistycznej w domową.

Dzięki temu także, że Lenin był wyłącznie pochłonięty sprawą władzy politycznej, był on również jedynym z przywódców socjaldemokratycznych, który wyzbył się całkowicie resztek tego, co nazywał „burżuazyjnym pacyfizmem”. Burżuazyjny pacyfizm polegać miał na dążeniu do zniesienia wojen bez rewolucyjngo zniesienia kapitalizmu oraz, skoro wojna wybuchła, na staraniach o jej zakończenie środkami prawa międzynarodowego. Szczególnym przypadkiem burżuazyjnego pacyfizmu jest posługiwanie się pojęciami agresji czy napaści bez uwzględnienia klasowego charakteru wojny. Otóż wojnę rozważać należy w kategoriach klasowych, nie zaś państwowych, nie jako starcie dwóch organizmów politycznych, ale jako wynik klasowych interesów. Sławne powiedzenie Clausewitza „wojna jest po prostu kontynuowaniem polityki innymi środkami” cytował Lenin wielokrotnie w swoich pismach; dzięki temu powiedzeniu pruski generał z epoki napoleońskiej awansował nawet na autora „podstawowego twierdzenia dialektyki w zastosowaniu do wojen” („Krach II Międzynarodówki”, *tamże*, t. 21, str. 222). Chodziło o to, że wojna jest przejawem konfliktów zrodzonych przez interesy klasowe i różnica między wojennymi a pokojowymi środkami rozwiązywania tych konfliktów ma tylko techniczny charakter, nie jest zatem politycznie istotna; wojna jest „po prostu” innym narzędziem osiągania celów, które kiedy indziej osiągane są bez niej, nie ma więc żadnej szczególnej, od klasowych interesów niezależnej, jakości moralnej czy politycznej. Nie ma to żadnego znaczenia, kto jest agresorem, a kto napadniętym, nie ma różnicy między wojną zaczepną a obronną, ważne jest tylko, jakie interesy klasowe stoją za działaniami wojennymi. Wypowiedzi Lenina w tych sprawach są liczne i całkiem jednoznaczne (jakkolwiek rzadko dziś cytowane przez jego wyznawców): „Nonsensem jest dzielenie wojen na wojny domowe i agresywne” (Przemówienie z 14 X 1914, *tamże*, t. 36, str.

290). „Nie obronny czy zaczepny charakter wojny, lecz interesy walki klasowej proletariatu, lub raczej interesy międzynarodowego ruchu proletariatu stanowią ten jedyny możliwy punkt widzenia, z którego można rozpatrywać i rozstrzygnąć zagadnienie stosunku s.-d. do tego lub innego zjawiska w stosunkach międzynarodowych" („Wojujący militaryzm a antymilitarystyczna taktyka", sierpień 1908, *tamże*, t. 15, str. 189). „Jak gdyby istotą rzeczy było to, kto napadł pierwszy, nie zaś to, jakie są przyczyny wojny, do jakich celów zmierza i jakie klasy ją prowadzą" („List otwarty do Borisa Souvarine'a", grudzień 1916, *tamże*, t. 23, str. 216). „Charakter wojny (czy jest ona reakcyjna czy rewolucyjna) zależy nie od tego, kto napadł i w czyim kraju stoi «wróg», lecz *od tego, jaka klasa* prowadzi wojnę, kontynuacją jakiej polityki jest dana wojna" („Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky", 1918, *tamże*, t. 28, str. 290).

Wynika stąd nie tylko, że samo pojęcie „agresji" jest burżuazyjną, oszukańczą kategorią, która służy zacieraniu klasowej natury wojen, ale wynika również, że klasa robotnicza zorganizowana w państwo ma wszelkie prawa do prowadzenia wojny agresywnej z państwem kapitalistycznym, skoro z założenia reprezentuje interesy uciskanych, czyli ma słuszność po swej stronie. Lenin bynajmniej przed tym wnioskiem się nie cofa. „Na przykład, jeśli socjalizm *zwycięży* w Ameryce lub w Europie w 1920 roku i przypuśćmy, że Japonia wraz z Chinami rzuci *wówczas* przeciwko nam – choćby z początku tylko na drodze dyplomatycznej – swoich Bismarcków, to my będziemy *za* zaczepną wojną rewolucyjną z nimi" („Krach II Międzynarodówki", *tamże*, t. 21, str. 225). W przemówieniu z 6 XII 1920 r. Lenin przewidywał rychłą i nieuchronną wojnę między Ameryką i Japonią i mówił, że państwo sowieckie wprawdzie nie może „popierać" jednego kraju przeciw drugiemu, lecz powinno się „posłużyć" jednym przeciwko drugiemu, aby wykorzystać wojnę w swoim interesie. Na VII Zjeździe partii w marcu 1918 roku Lenin przedstawił następujący wniosek: „Zjazd upoważnia KC partii zarówno do zerwania wszystkich traktatów pokojowych, jak i do wypowiedzenia wojny każdemu państwu imperialistycznemu i całemu światu, gdy KC partii uzna, za nastała po temu odpowiednia chwila" (*tamże*, t. 27, str. 112). Wniosek ten wprawdzie napisany został w atmosferze Brześcia, niemniej treść jest ogólna i najzupełniej zgodna z doktryną Lenina; skoro państwo proletariackie ma z założenia „rację" przeciwko państwom kapitalistycznym i skoro w ocenie wojny sprawa agresji nie ma żadnego znaczenia, to jest rzeczą naturalną, iż jest prawem, a nawet obowiązkiem takiego państwa, napadać na państwa kapitalistyczne w imię interesów międzynarodowej rewolucji, jeśli się okazja nadarzy. Tym bardziej jest to uzasadnione, że trwałe pokojowe współżycie kapitalizmu z socjalizmem jest, wedle Lenina, niemożliwe: „przeszliśmy obecnie od wojny do pokoju – mówił 6 grudnia 1920 r. – nie zapomnieliśmy jednak, że wojna znów powróci. Dopóki istnieją obok siebie kapitalizm i socjalizm, nie mogą one żyć w pokoju" (*tamże*, t. 31, str. 465).

Tak to ustanowione zostały ideologiczne założenia polityki zagranicznej socjalistycznego państwa. Założenia te były proste. Nowe państwo z definicji

reprezentuje przodującą siłę historyczną, czy więc broni się, czy napada, działa w imię postępu; prawo międzynarodowe, arbitraże, rozmowy o rozbrojeniu, zwalczanie wojen „w ogóle" – wszystko to są oszustwa dopóki kapitalizm istnieje, później zaś nie będą potrzebne, gdyż tak samo, jak wojny są nieuchronne w kapitalizmie, tak są w socjalizmie niemożliwe.

6. Socjalizm i dyktatura proletariatu

Jakkolwiek cała działalność Lenina była podporządkowana walce o „cel ostateczny", to znaczy o zbudowanie społeczeństwa socjalistycznego, to jednak do czasu wojny nie zajmował się on wyjaśnieniem treści owego ostatecznego celu. Pojawiają się z rzadka w jego pismach wyrażenia należące do ogólnego zasobu ideologii socjalistycznych: uspołecznienie własności, zniesienie pracy najemnej, zniesienie gospodarki towarowej; hasla te nie są wszakże wyjaśnione bliżej. Natomiast nie zaniedbał Lenin, również przed rewolucją, wyjaśnić, co mianowicie rozumie przez „dyktaturę proletariatu", przy czym w tej sprawie formuły jego pozostają niezmienne przez cały okres jego pisarskiej aktywności. W broszurze *Zwycięstwo kadetów a zadania partii robotniczej* z 1906 roku odpowiednie wyjaśnienia są powtórzone kilkakrotnie i z naciskiem: „Dyktatura – oznacza władzę nieograniczoną, opierającą się na sile, a nie na prawie" (*tamże*, t. 10, str. 208). „Władza nieograniczona, nie skrępowana prawami, opierająca się na sile w najbezpośredniejszym znaczeniu tego wyrazu – to jest właśnie dyktatura" (*tamże*, str. 237). Jakby to nie wystarczało, Lenin dorzuca raz jeszcze: „naukowe pojęcie dyktatury nie oznacza nic innego, jak władzę niczym nieograniczoną, nie skrępowaną żadnymi prawami, absolutnie żadnymi przepisami, opierającą się bezpośrednio na przemocy. *Nic innego jak to* pojęcie «dyktatura» nie oznacza – zapamiętajcie to dobrze, pp. kadeci" (*tamże*, str. 239).

Lenin zacytował wszystkie przytoczone właśnie określenia raz jeszcze w 1920 roku, aby nie pozostawić wątpliwości, że pod tym względem nic się nie zmieniło. Dyktatura jest więc po prostu „najbezpośredniejszą przemocą". Dyktatura proletariatu jest przemocą sprawowaną przez proletariat nad wyzyskiwaczami, właśnie obalonymi. Jak jednak należy sobie wyobrażać organizację owej przemocy? Lenin odpowiedzial na to pytanie w broszurze *Państwo i rewolucja.* Rozprawa była wymierzona przeciw wodzom II Międzynarodówki. W przewidywaniu rychłych narodzin Międzynarodówki Komunistycznej (o czym myślał już od 1915 roku) i w nadziei na rychły przewrót ogólnoeuropejski, Lenin uważal więc za konieczne przypomnieć marksistowską teorię państwa oraz zmian, jakie socjalizm przyniesie w funkcjach instytucji państwowych.

Zgodnie z doktryną wyłożoną przez Marksa i Engelsa państwo, jak pisze Lenin, jest rezultatem nie dających się pogodzić przeciwieństw klasowych, nie w tym jednak znaczeniu, by bylo organem ich lagodzenia lub instytucją nadklasowego arbitrażu. Przeciwnie, państwo jako takie, we wszystkich swoich

dotychczasowych formach, było narzędziem przemocy sprawowanej przez klasy posiadające nad klasami uciskanymi. Jego instytucje nie mogą być neutralne względem konfliktów klasowych, lecz są tylko prawnym wyrazem ekonomicznego ucisku jednej klasy przez drugą. Skoro cała funkcja państwa burżuazyjnego polega na tym, by utrwalać wyzysk klasy robotniczej, to instytucje istniejącego państwa i jego aparat nie dają się wykorzystać jako organ emancypacji robotniczej. Prawo wyborcze w burżuazyjnych państwach nie jest bynajmniej środkiem równoważenia napięć społecznych czy, tym bardziej, środkiem, który mógłby posłużyć klasom uciskanym do zdobycia władzy: jest tylko instrumentem uwieczniania władzy burżuazji. Proletariat nie może się przeto wyzwolić nie niszcząc aparatu państwowego burżuazji, na czym też polega główne zadanie rewolucji. Należy też wyraźnie odróżniać akt niszczenia państwa przez rewolucję od procesu obumierania państwa przewidzianego w marksistowskiej teorii. Zniszczone ma być państwo burżuazyjne, natomiast myśl o obumieraniu państwa dotyczy proletariackiego państwa po rewolucji, to jest perspektywy odległej przyszłości, kiedy to wszelka władza polityczna zostanie raz na zawsze unicestwiona.

Lenin odwołuje się nade wszystko do uwag zawartych w artykule Marksa o Komunie Paryskiej oraz w *Krytyce programu gotajskiego*, a także do rozpraw Engelsa i listów. Reformizm w ruchu socjalistycznym i nadzieja na wykorzystanie burżuazyjnego państwa w interesach proletariatu są, jak twierdzi, sprzeczne z założeniami marksizmu. Są to złudzenia lub oszukańcze manewry oportunistów, którzy wyrzekli się rewolucji. Proletariatowi potrzebne jest państwo (wbrew iluzjom anarchistycznym), lecz takie właśnie, które zmierza ku samozniszczeniu, państwo obumierające. Potrzebna jest w okresie przejściowym (którego długość nie da się określić) dla zdławienia oporu wyzyskiwaczy dyktatura proletariatu, która, w odróżnieniu od wszystkich dotychczasowych form państwowości, będzie dyktaturą ogromnej większości społeczeństwa nad pozostałymi jeszcze klasami posiadającymi. W tym okresie niezbędne jest ograniczenie wolności względem kapitalistów, natomiast pełna demokracja możliwa będzie dopiero po zupełnym zniesieniu klas. Państwo okresu przejściowego może sprawować swoje funkcje bez trudności, gdyż przy rządach większości dławienie wyzyskującej mniejszości jest sprawą nader łatwą i nie wymaga specjalnej machiny policyjnej.

Doświadczenia Komuny Paryskiej ukazują ogólne rysy komunistycznego ustroju państwowego. W państwie tym zniesiona zostanie armia stała na rzecz powszechnego uzbrojenia ludu; wszyscy funkcjonariusze państwowi będą obierani i usuwani przez lud pracujący; policja jako osobna siła będzie zbyteczna, gdyż, podobnie jak wojskowa, policyjna działalność również sprawowana będzie przez wszystkich bez wyjątku ludzi pracy zdolnych do noszenia broni. Co więcej, w systemie tym funkcje organizacyjne władzy państwowej staną się tak proste, że dostępne będą dla wszystkich ludzi umiejących czytać i pisać. Nie będzie potrzeby żadnych specjalnych kompetencji dla sprawowania funkcji o charakterze ogólnospołecznym. Zniesiona przeto będzie odrębna kasta urzędnicza. Zamiast niej proste czynności urzędnicze i buchalteryjne

wykonywać będą kolejno wszyscy obywatele, a funkcje te – Lenin kładzie duży nacisk na tę sprawę – będą płatne tak samo, jak praca robotników. Wszyscy będą wszakże na równi pracownikami państwowymi, z podobną płącą i z tym samym obowiązkiem pracy. Wszyscy też będą okresowo pełnić czynności robotnicze i urzędnicze, aby nikt nie mógł stać się biurokratą. Skoro czynności administracyjne staną się niezmiernie proste, urzędnicy obieralni i usuwalni, a płace zrównane, tedy powstanie pasożytniczej kasty biurokratów, wyobcowanej względem społeczeństwa, nie będzie możliwe. Początkowo władza musi nosić charakter przymusu politycznego, ale w miarę obumierania państwa wszystkie funkcje publiczne będą stopniowo tracić charakter polityczny, przerodzą się w zwykłe administracyjne zabiegi. Zniknie odgórne komenderowanie ludźmi, system państwowy kojarzyć będzie nieodzowny centralizm w planowaniu z szerokim samorządem terytorialnym. (W *Materiałach do rewizji programu partyjnego*, pisanych około trzy miesiące wcześniej, Lenin między innymi przewidywał „przekazanie sprawy oświecenia publicznego w ręce demokratycznych organów samorządu terenowego; odsunięcie władzy centralnej od wszelkiego mieszania się do sprawy ustalania programów szkolnych i doboru personelu nauczycielskiego; obieralność nauczycieli bezpośrednio przez samą ludność i prawo ludności do odwoływania niepożądanych nauczycieli" – *Dzieła*, t. 24, str. 499).

Celem ostatecznym tego procesu jest całkowite zniesienie państwa i wszelkiej pomocy; jest to możliwe w miarę, jak ludzie przyzwyczajać się będą do przestrzegania zasad solidarnego współżycia dobrowolnie i bez nakazów. Ponieważ ekscesy i zbrodnie mają źródło w wyzysku ekonomicznym i nędzy, one również będą stopniowo zanikać w społeczeństwie socjalistycznym (to ostatnie przekonanie dzielił zresztą Lenin z prawie wszystkimi socjalistami).

Utopia Lenina, skreślona pośród szalejącej wojny, mogłaby się wydawać nam dziś, w świetle ponad półwiecznych doświadczeń władzy sowieckiej, tekstem wręcz niewiarygodnym w swojej naiwności. Miała się ona do państwa, które miało powstać niebawem, tak mniej więcej, jak fantazje Morusa do Anglii Henryka VIII. Ale konfrontowanie programów po kilkudziesięciu latach ich realizacji tylko po to, by wykazywać ich groteskowe rozbieżności, jest pracą jałową. Utopia Lenina jest zgodna na ogół z doktryną Marksa, natomiast skonfrontowana z wcześniej powstałymi pismami Lenina (nie mówiąc o późniejszych) wykazuje jeden uderzający brak: nie ma tam w ogóle mowy o *partii*.

Nie ma powodu wątpić, że Lenin kreślił swoją fantazję z dobrą wiarą; warto zresztą zauważyć, że w momencie jej pisania wierzył w rewolucję światową, która nie miała nastąpić. Ale z drugiej strony przez niego samego sformułowana doktryna rewolucji i partii stała w oczywistej sprzeczności z tym obrazem, czego Lenin nie zauważał. W rzeczywistości bowiem „dyktatura większości" nie miała być zgoła dyktaturą większości, lecz dyktaturą większości *za pośrednictwem* organizacji politycznej dysponującej naukowym rozumieniem procesów dziejowych. Dodatkowe to założenie przekreślało całkowicie sens „przejściowego państwa proletariackiego", lecz założenie to nie jest w

ogóle w rozważanym dziele wspomniane. Przeciwnie, Lenin wyraźnie wierzył w momencie pisania książki, że *cały* lud, uzbrojony i wyzwolony, będzie bezpośrednio pełnił wszystkie czynności związane z administracją, zarządzaniem ekonomicznym, sądownictwem, wojskowością itd. Wierzył także, że ograniczenia wolności będą dotykać tylko ludzi z klas dawniej uprzywilejowanych, natomiast zarówno robotnicy, jak chłopi pracujący będą się cieszyć nieograniczoną swobodą, której granice i warunki sami będą ustalać.

Jednakże charakter ustroju, który rozwinął się następnie z rewolucji, nie był tylko wynikiem przypadkowych okoliczności historycznych, związanych z zatrzymaniem się ruchu rewolucyjnego i wojną domową. Ustrój ten – z wszystkimi swoimi cechami despotycznymi i totalitarnymi (odróżnienie to jest ważne) – był w zasadniczych rysach prefigurowany niejako w bolszewickiej doktrynie przez Lenina latami wypracowanej, chociaż, oczywiście, konsekwencje tej doktryny nie były wyraźnie uświadomione ani wypowiedziane.

Założenie naczelne, przez Lenina od 1903 roku wielokrotnie w różnych wersjach wypowiadane, głosi, że wszystkie kategorie ustrojowe takie jak wolność czy równość polityczna, nie są żadnymi wartościami „same w sobie", lecz tylko instrumentami walki klasowej i nonsensem jest zalecać je niezależnie od *tego, jakim interesom klasowym służą. „Proletariat może zachować samo*dzielność w praktyce jedynie wówczas, gdy walkę swą o wszystkie żądania demokratyczne – nie wyłączając republiki – przyporządkowuje swej rewolucyjnej walce o obalenie burżuazji" („Rewolucja socjalistyczna a prawo narodów do samookreślenia", IV, 1916, *Dzieła*, t. 22, str. 171). Różnica między państwem demokratycznym a despotycznym jest w ustroju burżuazyjnym znacząca o tyle tylko, o ile demokracja ułatwia walkę polityczną klasy robotniczej; jest to jednak różnica drugorzędna, różnica w „formie". „A powszechne prawo wyborcze, zgromadzenia ustawodawcze, parlament – to tylko forma, swego rodzaju weksel, który w niczym nie zmienia istoty rzeczy" („O państwie", wykład, 11 VII 1919, *tamże*, t. 29, str. 483). Odnosi się to *a fortiori* do państwa porewolucyjnego. Skoro proletariat jest u władzy – żadne inne względy, prócz utrzymania tejże władzy, nie mogą mieć samodzielnej wagi, lecz wszystkie kwestie ustrojowe podporządkowane są tej jednej: zachować dyktaturę proletariatu.

Otóż dyktatura proletariatu – w sposób trwały, nie zaś tymczasowy – znosi system parlamentarny i znosi *zasadę rozdziału władzy* na ustawodawczą i wykonawczą. Tym głównie różnić się ma republika rad od republiki parlamentarnej. Na VII Zjeździe RKP (b) w marcu 1918 Lenin przedstawił tę zasadę w nowym projekcie programu: „Zlikwidowanie parlamentaryzmu (jako oddzielenia pracy ustawodawczej od wykonawczej); połączenie ustawodawczej i wykonawczej pracy państwowej. Stopienie w jedno rządzenia i ustawodawstwa" (*tamże*, t. 27, str. 150). Innymi słowy: ci, którzy rządzą, ustalają także prawa, wedle których rządzą i nie podlegają niczyjej kontroli. Lecz kto rządzi? W tymże projekcie Lenin podkreśla, że swobody i demokracja nie mają być dla wszystkich, lecz dla mas pracujących i wyzyskiwanych w interesie ich wyzwolenia od wyzysku. W początkowym momencie Lenin liczył na poparcie nie tylko proletariatu, lecz także chłopstwa pracującego (w odróżnieniu

od kułaków). Rychło wyszło na jaw, że całe chłopstwo popiera wprawdzie rewolucję w jej walce przeciw obszarnikom, lecz w znacznie mniejszym stopniu – dalszą fazę przewrotu. Partia od początku nastawiała się na rozpalenie walki klasowej na wsi i próbowała organizować ubogie chłopstwo oraz parobków przeciwko chłopom zamożnym. Usiłowania te (wyrażone między innymi w tworzeniu komitetów biedoty) dały jednak mizerne wyniki; wyszło na jaw, że wspólnota interesów chłopstwa jako całości była na ogół silniejsza aniżeli konflikty między biedotą i kułakami. Rychło Lenin zaczął mówić raczej o „neutralizacji" chłopstwa jako całości, zaś w maju 1921 r., u progu NEP-u, na X konferencji RKP(b) wyraził się jasno: „Otwarcie, uczciwie, bez jakiegokolwiek oszukiwania oświadczamy chłopom: po to, by zabezpieczyć drogę do socjalizmu, poczynimy wam, towarzysze chłopi, cały szereg ustępstw, ale tylko w takich a takich granicach i w takim a takim stopniu – i będziemy oczywiście sami decydowali, jaki to ma być stopień i jakie granice" (*tamże*, t. 32, str. 446).

Pierwotne haslo „przejściowe" – dyktatura proletariatu i biednego chłopstwa – nigdy nie było więcej niż złudzeniem lub sloganem propagandowym. Partia uznała w końcu wyraźnie, że dyktatura proletariatu jest również dyktaturą *nad całym chłopstwem*, to znaczy, że chłopstwo w całości nie ma nic do powiedzenia w sprawach najbardziej je obchodzących, choć, oczywiście, nadal stanowi przeszkodę, z którą partią rządząca musi się liczyć. Rzecz była zresztą oczywista od początku; gdyby chłopstwo w 1917 roku miało prawo uczestniczenia we władzy, Rosja niechybnie znalazłaby się w rękach partii eserów, przy bolszewickiej mniejszości sprowadzonej do rzędu opozycji; tak wynikało z wyborów listopadowych.

Dyktaturę sprawować miał tedy proletariat nie dzieląc władzy z nikim. Sprawa „większości" nigdy zresztą Lenina szczególnie nie frasowała. W artykule „O złudzeniach konstytucyjnych" (sierpień 1917, *tamże*, t. 25, str. 212) pisał: „w okresie rewolucyjnym nie wystarczy dać wyraz «woli większości» – nie, w decydującej chwili, w decydującym miejscu *trzeba okazać się silniejszym*, trzeba *zwyciężyć*... widzimy niezliczone przykłady tego, jak mniejszość bardziej zorganizowana, bardziej uświadomiona, lepiej uzbrojona narzucała swą wolę większości i zwyciężała ją".

Od początku jednak jasne było, że proletariacka mniejszość ma wprawdzie sprawować władzę, lecz bynajmniej nie wedle przepisów *Państwa i rewolucji* ale zgodnie z zasadą, iż proletariat jest „reprezentowany" przez partię. Lenin nie cofnął się bynajmniej przed formułą „dyktatura partii" (wszystko to działo się w okresie, kiedy partia była jeszcze zmuszona odpowiadać na zarzuty krytyków i kiedy z tej racji bywała czasem przyciskana do muru). W przemówieniu 31 VII 1919 r. czytamy: „Kiedy zarzuca się nam dyktaturę jednej partii i proponuje, jak słyszeliście, jednolity front socjalistyczny, odpowiadamy: «tak jest, dyktatura jednej partii»! Opieramy się na niej i z gruntu tego zejść nie możemy, ponieważ jest to ta partia, która w ciągu dziesięcioleci wywalczyła sobie pozycję awangardy całego proletariatu przemysłowego" (*tamże*, t. 29, str. 535). W dyskusji o związkach zawodowych, zwracając uwagę na nie-

uchronne „sprzeczności" powstające w wyniku zacofania mas, Lenin wyjaśnił: „wymienione sprzeczności będą nieuchronnie rodziły konflikty, różnice zdań, tarcia, itp. Niezbędna jest wyższa instancja, dość autorytatywna, aby rozstrzygać je niezwłocznie. Taką instancją jest partia komunistyczna oraz międzynarodowe zjednoczenie partii komunistycznych wszystkich krajów – Komintern" (*tamże*, t. 33, str. 194).

Teoretycznie rzecz została wyjaśniona w sławnej broszurze Lenina *Dziecięca choroba lewicowości w komunizmie* (1920). Okazało się, że po prostu żaden problem: dyktatura mas, partii czy wodzów? – w ogóle nie istnieje. „Samo już ujęcie zagadnienia: «dyktatura partii *czy* dyktatura klasy? dyktatura (partia) przywódców *czy* dyktatura (partia) mas?» świadczy o zupełnie niewiarygodnym i beznadziejnym zamęcie myślowym... Wszyscy wiedzą, że masy dzielą się na klasy; ...że klasami kierują zazwyczaj i w większości wypadków, przynajmniej we współczesnych krajach cywilizowanych, partie polityczne; – że partiami politycznymi z reguły kierują mniej lub bardziej stałe grupy ludzi zwanych przywódcami, cieszących się największym autorytetem, najbardziej wpływowych i doświadczonych, wybieranych na najodpowiedniejsze stanowiska. Wszystko to jest abecadłem. Wszystko to jest rzeczą prostą i jasną. Po co zamiast tego trzeba było stwarzać jakiś szwargot? jakiś nowy volapük?" (*tamże*, t. 31, str. 25-26) „wszelkie rozprawy na temat: «od góry» czy «od dołu», dyktatura przywódców *czy* dyktatura mas itp. nie mogą nie wydawać się śmieszną, dziecinną bzdurą, czymś w rodzaju sporu o to, co jest człowiekowi bardziej potrzebne: lewa noga czy prawa ręka" (*tamże*, str. 34).

W ten sposób sprawa została rozstrzygnięta przez unieważnienie. Rozumowanie to zakłada, że nie ma żadnych problemów związanych ze stosunkiem partii i klasy, partii i wodzów i że rządy garstki oligarchów mogą być nazywane rządami określonej klasy, której ta garstka ogłosi się wyrazicielem (nie ma bowiem już instytucjonalnych środków na potwierdzenie, czy klasa życzy sobie mieć owych wodzów za reprezentantów). Prymitywizm tego wywodu wydaje się tak rażący, że prawie trudno uwierzyć, by Lenin na serio rzeczy takie głosił (wymieniony passus jest atakiem na niemieckich spartakusowców, którzy występowali w duchu zgodnym z krytyką Róży Luksemburg). Jednakże wywód przystaje dobrze do Leninowskiego sposobu myślenia. Skoro „realnie" istnieją tylko interesy klasowe, to taki problem, jak usamodzielnione interesy warstwy kierowniczej lub aparatu jest pseudoproblemem; aparaty po prostu „reprezentują" klasy, oto „abecadło", a reszta jest „dziecinną bzdurą".

W tych sprawach Lenin zachował już konsekwencję. Według *Państwa i rewolucji*, tylko beznadziejny nieuk lub burżuazyjny oszust mógł twierdzić, że robotnicy nie są w stanie bezpośrednio, jako klasa, zarządzać przemysłem, państwem i administracją; po dwóch latach wyszło na jaw, że tylko beznadziejny nieuk lub burżuazyjny oszust może twierdzić, że robotnicy są w stanie zarządzać bezpośrednio przemysłem, państwem i administracją. Jasne jest przecież, że przemysł nie może inaczej pracować niż na zasadzie jednoosobowego samowładztwa, a wszelkie gadanie o „kolegialności" jest absurdem. „Rozważania na temat kolegialności przepojone są zazwyczaj duchem nieby-

wałej wprost ignorancji, duchem specożerstwa... Trzeba dopiąć tego, by związki zawodowe zrozumiały te zadania, by podjęły walkę z resztkami sławetnego demokratyzmu. Trzeba skończyć z tym całym wrzaskiem o mianowańcach, wszystkie te stare szkodliwe rupiecie, które powtarzają się w różnych rezolucjach, rozmowach, trzeba wymieść" (IX Zjazd RKP(b), 29 III 1920, *tamże*, t. 30, str. 473). „Czyż każdy robotnik wie, jak rządzić państwem? Ludzie praktyki wiedzą, że to bajki... Wiemy, jak robotnicy, związani z chłopami, są podatni na nieproletariackie hasła. Iluż to spośród robotników brało udział w rządzeniu? Kilka tysięcy na całą Rosję i to wszystko. Jeżeli powiemy, że nie partia przeprowadza kandydatury i rządzi, lecz związki zawodowe same, to będzie to brzmiało nader demokratycznie, można tym zapewne pozyskać głosy, ale nie na długo. To gubi dyktaturę proletariatu" (Przemówienie na zjeździe górników, 23 I 1921, *tamże*, t. 32, str. 47). „Ale dyktatury proletariatu poprzez jego powszechną organizację urzeczywistnić nie można... Dyktaturę może urzeczywistniać tylko ta awangarda, która wchłonęła w siebie rewolucyjną energię klasy" („O związkach zawodowych, o chwili bieżącej i o błędach Trockiego", 1921, *tamże*, t. 32, str. 3).

Tak więc, mocą osobliwej dialektyki, rządy proletariatu musiałyby niechybnie zgubić dyktaturę proletariatu (co zresztą było całkiem przekonujące przy sensie Leninowskim tego wyrażenia). Okazało się także, że demokracja „prawdziwa" polega na zniesieniu wszystkich instytucji, jakie do tej pory uważało się za demokrację. W tej ostatniej kwestii Lenin nie całkiem jest konsekwentny w używaniu słów. Czasami bowiem sławi władzę sowiecką jako najwyższą formę demokracji (skoro lud rządzi), kiedy indziej piętnuje demokrację jako burżuazyjny wymysł. Prowadzi to do zabawnych sprzeczności, jak w przemówieniu na III Zjeździe Rad (25 I 1918): „Demokracja jest jedną z form państwa burżuazyjnego, jej zwolennikami są wszyscy zdrajcy prawdziwego socjalizmu, którzy znaleźli się obecnie na czele oficjalnego socjalizmu i którzy twierdzą, że demokracja jest zaprzeczeniem dyktatury proletariatu. Dopóki rewolucja nie wykraczała poza ramy ustroju burżuazyjnego – byliśmy zwolennikami demokracji, ale gdy tylko dostrzegliśmy w całym przebiegu pierwsze przebłyski socjalizmu – zajęliśmy stanowisko nieugiętych i zdecydowanych rzeczników dyktatury proletariatu" (*tamże*, t. 26, str. 481). Innymi słowy: zdrajcy socjalizmu twierdzą, że demokracja jest zaprzeczeniem dyktatury, my zaś porzuciliśmy demokrację na rzecz dyktatury, albowiem demokracja jest zaprzeczeniem dyktatury. Są to jednak tylko niezdarności wynikłe stąd, iż Lenin zdaje sobie sprawę z ewolucji, w której resztki demokratycznych urządzeń topnieją z dnia na dzień, ale chciałby niekiedy słowo „demokracja" z jego pozytywną aurą zachować.

Co do wszystkich tradycyjnych swobód demokratycznych, których partia bolszewicka domagała się z największym uporem, póki nie była u władzy, wszystkie one okazały się natychmiast po rewolucji narzędziem burżujów. Że tak właśnie ma się rzecz z wolnością prasy, pisał Lenin niezliczoną ilość razy. „«Wolność prasy» społeczeństwa burżuazyjnego polega na tym, że *bogaczom* **wolno systematycznie**, nieprzerwanie, codziennie w milionach egzemplarzy

oszukiwać, demoralizować, otumaniać wyzyskiwane i uciskane masy ludu, biedotę". Zarazem jednak „wolność prasy [bowiem] znaczy: wszystkie opinie *wszystkich* obywateli można swobodnie drukować" („Jak zapewnić powodzenie Zgromadzenia Ustawodawczego", IX. 1917, *tamże*, t. 25, str. 405 i 407). Tak było na chwilę przed rewolucją. W chwilę po rewolucji już nieco inaczej: „Mówiliśmy i dawniej, że zamkniemy gazety burżuazyjne, jeżeli weźmiemy w ręce władzę. Tolerować istnienie tych gazet to znaczy przestać być socjalistą" (17 XI 1917, *tamże*, t. 26, str. 282). Lenin obiecywał – i tej obietnicy dotrzymał – że „nie damy się oszukać takimi pięknie brzmiącymi hasłami, jak wolność, równość i wola większości"; „kto w chwili, kiedy na porządku dziennym stanęła sprawa obalenia władzy kapitału na całym świecie... występuje ze słowem «wolność» w ogóle, każdemu, kto w imię tej wolności występuje przeciw dyktaturze proletariatu, mówimy, że pomaga on wyzyskiwaczom i nic więcej, że jest ich zwolennikiem, gdyż wolność, jeśli nie jest podporządkowana sprawie wyzwolenia pracy od ucisku kapitału, jest oszustwem..." (Przemówienie, 19 V 1919, *tamże*, t. 29, str. 347). Na III Zjeździe Międzynarodówki cała rzecz ujęta została najzwięźlej i najwyraźniej: „Póki nie nastąpi ostateczne rozwiązanie w skali ogólnej, będzie trwał stan straszliwej wojny. I my powiadamy: «Na wojnie postępujemy na modlę wojenną, nie obiecujemy żadnej wolności i żadnej demokracji»" (5 VII 1921, *tamże*, t. 32, str. 526). Cała sprawa instytucji przedstawicielskich, praw obywatelskich, uprawnień mniejszości (a także większości), kontroli władzy, wszystkie problemy ustrojowe załatwione są więc ostatecznie porzekadłem „na wojnie jak na wojnie", z dodatkiem, że wojna będzie trwać aż do zwycięstwa komunizmu na całym świecie. W szczególności – a jest to kwestia węzłowa – cała kwestia *prawa* jako systemu mediacji społecznej przestała istnieć. Skoro prawo jest „niczym więcej", jak narzędziem do dławienia jednej klasy przez drugą, to, oczywiście, nie ma istotnej różnicy między rządami za pomocą prawa a rządami bezpośredniej przemocy, albowiem ważne jest tylko, „jaka klasa" sprawuje przemoc. Jakoż w 1922 roku w liście do D.I. Kurskiego Lenin pisał: „Sąd nie powinien wyrzec się stosowania terroru... powinien natomiast uzasadnić i zalegalizować go pryncypialnie, jasno, bez fałszu i bez upiększania". Proponował też, by kodeks karny przewidywał następujący paragraf. „Propaganda lub agitacja, obiektywnie pomagające lub mogące pomóc tej części międzynarodowej burżuazji, która nie uznaje równouprawnienia komunistycznego systemu własności, zajmującego miejsce kapitalizmu i dąży do obalenia go przemocą, czy to poprzez interwencje, czy też blokadę, szpiegostwo, finansowanie prasy i tym podobne środki, pociąga za sobą najwyższy wymiar kary, z zamianą – w razie istnienia okoliczności łagodzących – na pozbawienie wolności lub wydalenie z granic państwa" (*tamże*, t. 33, str. 368-369). Na XI Zjeździe RKP(b) oświadczył Lenin, że mienszewicy i eserowcy, którzy twierdzą, że NEP jest cofnięciem się ku kapitalizmowi i że wskazuje to na burżuazyjny charakter rewolucji, będą za takie słowa rozstrzeliwani.

Lenin położył zatem podwaliny pod prawodawstwo, które jest właściwe systemowi totalitarnemu w odróżnieniu od systemu tylko despotycznego, to zna-

czy prawodawstwo, którego cechą wyróżniającą nie jest *surowość*, ale *fikcyjność*. Prawo bowiem, które stosuje nawet drakońskie kary za drobne uchybienia, nie musi być jeszcze prawem swoiście totalitarnym. Natomiast charakterystyczne dla prawa totalitarnego są właśnie formuły przez Lenina używane: należy zabijać za wypowiadanie poglądów, które „mogą obiektywnie pomagać" burżuazji. Jest jasne, że znaczy to tyle, co: władza może zabijać, kogo jej się podoba, wedle własnego uznania, to znaczy prawa nie ma, kodeks karny nie jest surowy, lecz po prostu nie istnieje poza nazwą.

Powtórzmy jednak: wszystko to się działo w okresie, kiedy partia nie panowała jeszcze całkowicie nad sytuacją i wobec tego musiała niekiedy bronić się przed zarzutami. Paradoksalnie, ostre, niedwuznaczne formuły Lenina domagające się terroru, nie obiecujące demokracji ani wolności, są świadectwem sytuacji, w której wolność nie została jeszcze ze szczętem pogrzebana. W epoce Stalinowskiej, kiedy nie było już potrzeby odpowiadania na żadne krytyki spoza partii, frazeologia „terrorystyczna" została zastąpiona frazeologią „demokratyczną": za Stalina, zwłaszcza w późniejszym okresie, system sowiecki nie jest już niczym innym, jak wcieleniem najwyższej wolności, siedliskiem wszystkich swobód demokratycznych i doskonałym ludowładztwem.

Lecz za Lenina przywódcy musieli jeszcze odpowiadać na krytykę socjalistyczną, zarówno w Rosji, jak w Europie. Socjaliści zaś sprzeciwiali się gwałtownie zasadzie, wedle której dyktatura proletariatu jest unicestwieniem demokracji. Kautsky'emu, który w broszurze *Dyktatura proletariatu* (1918) zaatakował system sowiecki, odpowiadał Lenin w pełnej wściekłości rozprawie *Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky* (1918). Powtórzył tam wszystkie swoje wypady na nieuków, którzy mówią o demokracji niezależnie od jej treści klasowej, chcąc zataić ten oto fakt, że demokracja burżuazyjna służy burżuazji, zaś dyktatura proletariatu – proletariatowi. Kautsky wykazywał, że w rozumieniu Marksa „dyktatura proletariatu" nie miała charakteryzować sposobu sprawowania rządów, lecz klasową ich treść i że demokratyczne formy rządzenia są nie tylko do pogodzenia z władzą proletariatu, ale są jej warunkiem. Dla Lenina wszystko to były nonsensy. Skoro proletariat rządzi, musi rządzić przemocą, a dyktatura to rządy przemocy, nie zaś prawa.

7. *Trocki o dyktaturze*

Na następną z kolei broszurę Kautsky'ego *Terroryzm i komunizm* odpowiadał Trocki w broszurze pod tym samym tytułem (wyd. angielskie *The Defense of Terrorism*, 1921). Jest to rozprawa nader charakterystyczna i pod pewnymi względami jeszcze dobitniejsza niż wypowiedzi Lenina. Trocki, który w 1903 roku przewidywał, że Leninowska teoria partii doprowadzi do jednostkowej tyranii, był w 1920 roku najzupełniej nawrócony na tę teorię. Broszura ta jest nadzwyczaj godna uwagi, gdyż przedstawia najogólniejszą teorię państwa dyktatury proletariatu, jaką Trocki u władzy napisał i stanowi najdoskonalszą prezentację systemu, który zwykło się nazywać totalitaryzmem. Trocki pisał ją

wprawdzie w czasie wojny domowej i wojny z Polską (o której mówił z niezrównaną naiwnością: „spodziewamy się zwycięstwa, bowiem mamy doń wszelkie prawa historyczne"), niemniej tekst ma wyraźne ambicje ogólnoteoretyczne; że zaś formuły tam użyte nie są wynikiem okolicznościowej przesady, widać i stąd, że Trocki wielokrotnie cytuje własne przemówienia wygłaszane wcześniej przy innych okazjach. Ogólne zasady dyktatury proletariatu przedstawione są tak samo, jak u Lenina: demokracja burżuazyjna jest oszustwem; poważne sprawy w walce klasowej nigdy nie są rozstrzygane głosowaniem, lecz przemocą; w epoce rewolucyjnej trzeba walczyć o władzę, nie zaś bezmyślnie czekać na „większość"; odrzucać stosowanie terroru to odrzucać socjalizm („kto chce celów, nie może odrzucać środków"); systemy parlamentarne się skończyły; wyrażały one głównie interesy klas średnich, teraz, w epoce rewolucji, tylko klasy podstawowe – proletariat i burżuazja – mają znaczenie; frazesy o „równości wobec prawa", wolnościach obywatelskich itd. to dziś tylko oszukańcza metafizyka; rozpędzenie Zgromadzenia Ustawodawczego w Rosji było słuszne (system wyborów parlamentarnych, pomijając inne względy, nie może nadążać za szybkim tokiem wydarzeń, parlament nie odbija woli ludu); rozstrzeliwanie zakładników jest słuszne (na wojnie jak na wojnie); wolność prasy, która pomaga wrogowi klasowemu, nie może istnieć, tymczasem mienszewicy i eserzy sprzymierzali się z wrogiem klasowym; nie ma co mówić o tym, co jest „prawdą" i kto ma rację, bo nie mamy do czynienia z literacką dyskusją, lecz z ostrą walką; nie będziemy się zajmować takimi głupstwami jak prawa jednostki czy świętość życia ludzkiego („co do nas, nigdyśmy się nie zajmowali Kantowsko-księżowską i wegetariańską gadaniną o świętości życia ludzkiego" – str. 60); Komuna Paryska przegrała właśnie wskutek wahań wynikających z sentymentalnego humanizmu; partia musi być w dyktaturze proletariatu najwyższą instancją i mieć ostatnie słowo we wszystkich istotnych sprawach: „rewolucyjne zwierzchnictwo proletariatu zakłada wewnątrz samego proletariatu polityczne zwierzchnictwo partii, z jasnym programem i niezawodną dyscypliną wewnętrzną" (str. 91); „dyktatura Sowietów stała się możliwa tylko przez dyktaturę partii" (str. 101).

Trocki jednakże odpowiedział na pytania, których Lenin unikał. „Ale gdzież macie gwarancje, pytają nas niektórzy mędrcy, że właśnie wasza partia wyraża interesy rozwoju historycznego? Zniszczywszy inne partie lub zepchnąwszy je w podziemie, uniemożliwiliście im tym samym polityczne współzawodnictwo z wami, a więc pozbawiliście się sami możliwości sprawdzania waszej linii działania". Trocki odpowiada: „Myśl ta wypływa z czysto liberalnej koncepcji przebiegu rewolucji. W okresie, gdy wszystkie antagonizmy przybierają otwarty charakter, a walka polityczna szybko przechodzi w wojnę domową, partia rządząca ma dostateczne materialne kryteria dla sprawdzania swej linii działania, bez obiegu mienszewickich gazet. Noske dławi komunistów, a oni rosną. Myśmy zlikwidowali mienszewików i eserów – a oni zniknęli. Jest to dla nas wystarczające kryterium" (str. 101).

Jest to jedna z najbardziej charaktrystycznych teoretycznych formuł bolszewizmu. W rzeczy samej, okazuje się, że kryterium „historycznej słuszności"

ruchu lub państwa jest fakt, że stosowana przezeń przemoc jest skuteczna. Noske istotnie nie zdławił w Niemczech komunizmu. Lecz Hitler istotnie zdławił. Wynika stąd, wedle reguły Trockiego (która jest wszakże ogólna), że Hitler „wyrażał interesy rozwoju historycznego". Stalin zlikwidował w Rosji trockistów – po czym „oni zniknęli". Wynika stąd, że Stalin reprezentował postęp dziejowy przeciwko Trockiemu...

Z zasady „rządów awangardy" wynika, rzecz jasna, wprost, że „ciągła «niezależność» związków zawodowych w okresie rewolucji proletariackiej jest taką samą niemożliwością, jak polityka koalicji. Związki zawodowe stały się najważniejszymi organami ekonomicznymi rządzącego proletariatu. Tym samym znajdują się one pod kierownictwem partii komunistycznej. Nie tylko sprawy zasadnicze ruchu związkowego, ale poważne konflikty organizacyjne w nich rozstrzygane są przez Komitet Centralny naszej partii... [Związki zawodowe] są organami produkcji państwa sowieckiego i biorą na siebie odpowiedzialność za jego losy – nie przeciwstawiając się państwu, lecz identyfikując się z nim. Stały się one organizatorami pracy. Żądają od robotników wytężonej pracy w najtrudniejszych warunkach" (str. 102-103).

Oczywiście, powiada Trocki, organizacja państwa jest w interesie mas pracujących: „nie wyklucza to jednak elementów przymusu we wszystkich formach, od najłagodniejszych, do najskrajniejszych"; przymus nie tylko nie znika, ale będzie grał rolę wybitną w nowym społeczeństwie. Chodzi o to, że „sama zasada pracy przymusowej jest dla komunisty niepodważalna... Jedynym rozwiązaniem trudności ekonomicznych, poprawnym zarówno *z punktu widzenia praktyki, jak zasady* [podkr. L.K.] jest traktować ludność całego kraju jako rezerwuar koniecznej siły roboczej... Sama zasada pracy przymusowej zastąpiła w sposób *radykalny i trwały* [podkr. L.K.] zasadę wolnego najmu tak samo, jak uspołecznienie środków produkcji zastąpiło własność kapitalistyczną" (str. 124-126). Konieczna jest przeto militaryzacja pracy. Kapitalistycznej niewoli przeciwstawia się „społecznie regulowana praca na podstawie planu gospodarczego, obowiązującego dla całego ludu, a więc przymusowego dla każdego robotnika w kraju... Założenia militaryzacji pracy są tymi formami przymusu państwowego, bez których zastąpienie gospodarki kapitalistycznej przez socjalistyczną pozostanie na zawsze próżnym dźwiękiem... Żadna organizacja społeczna, prócz armii, nie uważała się za uprawnioną do podporządkowywania sobie obywateli w takim stopniu i do nadzorowania ich wszechstronnie swoją wolą w takiej mierze, jak uważa za swoje prawo czynić i jak czyni państwo dyktatury proletariatu" (str. 129-130). „Nie mamy żadnej innej drogi do socjalizmu prócz autorytatywnej regulacji sił gospodarczych i zasobów kraju oraz zcentralizowanego rozdziału siły roboczej stosownie do ogólnego planu państwowego. Państwo pracy uważa, iż jest upoważnione, by posyłać każdego robotnika tam, gdzie jego praca jest potrzebna" (str. 131). „Młode państwo socjalistyczne potrzebuje związków zawodowych nie do walki o lepsze warunki pracy – to jest zadanie organizacji społecznej i państwowej jako całości – ale do organizowania klasy robotniczej dla celów produkcji, dla wychowywania, wprowadzania dyscypliny, grupowania, zatrzymywania pewnych

kategorii i pewnych robotników na ich stanowiskach na określone okresy..." itd. (str. 132). Krótko mówiąc, „droga do socjalizmu prowadzi poprzez okres najwyższej, jaka jest możliwa, intensyfikacji zasady państwowości... Państwo, przed zniknięciem, przybiera formę dyktatury proletariatu, czyli najbardziej bezwzględnej formy państwa, która ogarnia życie obywateli w sposób autorytatywny we wszystkich kierunkach" (str. 157).

Jaśniej, zaiste, trudno się było wyrazić. Państwo dyktatury proletariatu jest, wedle obietnic Trockiego, permanentnym olbrzymim obozem koncentracyjnym, gdzie rząd i państwo sprawują bezwzględną władzę nad wszystkimi stronami życia obywateli i w szczególności zmuszają ich do pracy tam, w takich rozmiarach i w takich formach, jak im się podoba. Ludzie są niczym więcej, jak jednostkami siły roboczej. Przymus jest uniwersalny, a każda forma organizacji nie będąca narzędziem państwa musiałaby być z natury rzeczy wrogiem państwa, czyli wrogiem proletariatu. Wszystko to, rzecz jasna, w imię wymarzonego królestwa swobody, które Trocki obiecuje po nieokreślonych epokach historycznych. Można powiedzieć, że Trocki najdoskonalej wyraził zasadę socjalizmu w rozumieniu bolszewickim. Należy jednak zauważyć, że nie jest, w rzeczy samej, jasne, co mianowicie – z punktu widzenia teorii marksistowskiej – miałoby zastąpić wolny najem siły roboczej (który jest dla Marksa przejawem niewoli, gdyż zakłada, że człowiek zmuszony jest na rynku sprzedawać swą siłę roboczą, czyli musi siebie samego traktować jako towar i tak jest traktowany przez społeczeństwo). Jeśli usuniemy wolny najem, pozostają motywacje moralne (entuzjazm pracy) oraz fizyczny przymus jako jedyne instrumenty, które mogą skłaniać ludzi do produkcji i pracy. „Entuzjazm pracy" był, oczywiście, wielce podkreślany zarówno przez Lenina, jak Trockiego. Jednakże obaj rychło zdali sobie sprawę z tego, że liczyć na tę motywację jako trwałe i poważne źródło wysiłku byłoby fantazją. Pozostaje tedy przymus, lecz nie przymus kapitalistyczny, wynikający z konieczności życia, ale goły przymus fizyczny, strach przed śmiercią, okaleczeniem, więzieniem.

8. Lenin jako ideolog totalitaryzmu.

Lenin, który w obliczu poważnych kwestii praktycznych był w znacznie mniejszym stopniu doktrynerem niż Trocki, odstąpił od swoich zasad w dwóch przynajmniej punktach: uznał, że związki zawodowe powinny nie tylko wykonywać plany produkcyjne, ale także bronić robotników przed państwem (choć zrazu, zgodnie z oczywistą logiką marksistowską, twierdził, tak samo jak Trocki, że myśl o takiej funkcji związków zawodowych byłaby tym samym, co myśl o klasie robotniczej broniącej się przed klasą robotniczą, a więc śmiechu wartym absurdem); uznał ponadto, że państwo cierpi na „wypaczenie biurokratyczne", chociaż, nie jest jasne, w jaki sposób taka kategoria mogła się pojawić w jego schematach myślowych (naturalne byłoby zapytanie: w interesie jakiej klasy? biurokracja kapitalistyczna – narzędzie opresji, biurokracja socjalistyczna – narzędzie wyzwolenia). Że zdobył się na złamanie swoich schema-

tów, świadczy to z pewnością o jego zdrowym rozsądku, który wziął górę nad doktryną; niestety, wszystkie te refleksje przyszły w momencie, kiedy już nic zrobić nie było można. Zresztą, jedno słowo w obronie samodzielności związków zawodowych było okupione dziesięcioma przeciw niebezpieczeństwu syndykalizmu, a na biurokrację nie było innej rady prócz zwiększonej biurokracji. Krótko tylko można było żywić złudzenie, że partia sama pozostanie enklawą wolności słowa i wolności krytyki, zdławionych w społeczeństwie. Sam Lenin, jak była o tym mowa, nigdy nie uważał frakcji ani sporów partyjnych za zjawisko zdrowe. Walcząc jeszcze w 1910 roku z „otzowistami" i potępiając hasło „całkowitej wolności myśli rewolucyjnej i filozoficznej" w partii, pisał: „Hasło to jest na wskroś oportunistyczne. We wszystkich krajach tego rodzaju hasło wewnątrz partii socjalistycznych wysuwali tylko oportuniści i nie oznaczało ono w praktyce nic innego, jak «wolność» demoralizowania klasy robotniczej ideologią burżuazyjną. «Wolności myśli» (czytaj: wolności prasy, słowa, sumienia) żądamy od *państwa* (a nie od partii) na równi z żądaniem wolności zrzeszania się" („O frakcji «wpierodowców»", listopad 1910, *Dzieła*, t. 16, str. 271). Mowa była, oczywiście o państwie „burżuazyjnym". Z chwilą, gdy władza państwowa i partyjna utożsamiły się, było jasne, że zasady odnoszące się do swobody krytyki w państwie i w partii muszą rychło zostać uzgodnione. W samej partii proces ten trwał dłużej, lecz był równie nieuchronny. Atak Lenina na X Zjeździe (marzec 1921) na frakcyjność, na „luksus dyskusji i sporów" i zapowiedź, że „na spory w sprawie odchyleń nie pozwolimy, musimy temu położyć kres" (*tamże*, t. 32, str. 177) przesądziły sprawę. Jeszcze przez kilka lat po śmierci Lenina nie można było całkowicie zapobiec jawnemu formowaniu się w partii (a właściwie w aparacie partyjnym) odmiennych „platform", rychło wszakże państwowy aparat represji jął rozstrzygać sprawę rzeczywistych czy rzekomych „odchyleń" i ideał jedności zrealizowany został środkami policyjnymi.

Jeśli jednak wolno powiedzieć, że doktryna Leninowska i wprowadzony przez nią styl myślenia położyły podstawy pod totalitarny system rządów, to nie z racji zasad usprawiedliwiających stosowanie terroru i dławienie swobód obywatelskich. Skoro wybucha wojna domowa, trudno oczekiwać czego innego aniżeli skrajnych środków terrorystycznych po obu stronach. Dławienie swobód obywatelskich w imię utrzymania i umocnienia istniejącej władzy nie jest jeszcze systemem totalitarnym, jeśli nie towarzyszy mu inna zasada: iż wszelka działalność ludzi we wszystkich dziedzinach aktywności – ekonomicznej czy kulturalnej – musi być podporządkowana wyłącznie celom państwa, że nie tylko zakazane są i tępione bezwzględnie akcje skierowane przeciwko istniejącej władzy, ale także, że nie ma w ogóle żadnych dziedzin życia politycznie „neutralnych" i że każdy poszczególny obywatel ma prawo do takiej tylko działalności, która jest zarazem przewidziana przez cele państwowe, że każda jednostka jest *własnością* państwa i tak jest przez państwo traktowana. System władzy sowieckiej, który zasady te przejął z tradycji caratu i niezmiernie udoskonalił, był również pod tym względem dziełem Lenina.

Lenin nie wierzył nigdy w samą możliwość „bezpartyjności" albo neutralności, i to w jakichkolwiek dziedzinach życia, włączając filozofię. Kto się na-

zywa bezpartyjnym, usiłuje tylko zamaskować swą przynależność do obozu wroga. Kto się ogłasza „neutralnym", jest wrogiem. Atakując, wkrótce po rewolucji, związek kolejarzy, Lenin mówił (na zjeździe Rad Chłopskich, 1 XII 1917): „W dniach rewolucyjnej walki, kiedy droga jest każda chwila, kiedy niezgoda, neutralność daje przeciwnikowi możność zabrania głosu, a kiedy mimo wszystko będzie się go słuchać, kiedy nie śpieszy się na pomoc ludowi w jego walce o najświętsze prawa – ja takiego stanowiska w żaden sposób nie mogę nazwać neutralnością, to nie jest neutralność, rewolucjonista nazwie to podżeganiem" (*tamże*, t. 26, str. 326).

„Neutralnych" nie ma w polityce. Ale nie ma ich nigdzie. Jakąkolwiek kwestią kiedykolwiek Lenin się interesował, było to zawsze tylko z jednego punktu widzenia: czy to dobrze, czy źle dla rewolucji (później: dla władzy sowieckiej). Charakterystyczne są pod tym względem jego cztery artykuliki o Tołstoju pisane w 1910 i 1911 roku po śmierci pisarza. Wszystkie opierają się na odróżnieniu, w twórczości Tołstoja, „dwóch stron": jedna jest reakcyjna i utopijna (doskonalenie moralne, niesprzeciwianie się złu, ideał miłości powszechnej), druga – „postępowa" i krytyczna (ukazywanie ucisku i nędzy chłopa, piętnowanie obłudy klas wyższych, kościoła itd.). „Reakcyjną stronę" tołstojowszczyzny popierają reakcjoniści; lecz strona postępowa może być „przydatnym materiałem" w uświadamianiu politycznym ludu, chociaż walka polityczna posunęła się już znacznie dalej poza jego horyzont krytyki. Sławny artykuł Lenina z 1905 roku *Organizacja partyjna a partyjna literatura* używany był przez dziesięciolecia i używany jest do dziś jako ideologiczne narzędzie usprawiedliwiające niewolę rosyjskiego słowa pisanego (wysuwany był argument, iż artykuł dotyczy literatury politycznej, lecz niesłusznie; dotyczy on wszelkiej działalności piśmienniczej). Powiada tam Lenin „Precz z bezpartyjnymi literatami! Precz z literatami nadludźmi! Literatura powinna się stać *częścią* ogólnej proletariackiej sprawy, «kółkiem i śrubką» jednego, stanowiącego jedną całość, wielkiego mechanizmu socjaldemokratycznego, wprawianego w ruch przez całą świadomą awangardę całej klasy robotniczej" (*tamże*, t. 10, str. 31). Lenin zaznacza, na użytek „rozhisteryzowanych inteligentów", którzy podniosą lament z powodu takiego biurokratycznego podejścia, że w dziedzinie literatury nie może być mechanicznego zrównywania, że musi być miejsce dla inicjatywy osobistej, wyobraźni itd.; jednak praca w tej dziedzinie ma być elementem pracy partyjnej i ma być przez partię kontrolowana. Oczywiście, pisane to było w okresie walki o „burżuazyjną demokrację", a więc przy założeniu, że dalszy rozwój wydarzeń przyniesie wolność słowa w Rosji, że więc obowiązek partyjności będzie odnosił się do członków partii-literatów; podobnie jak w innych wypadkach, obowiązek ten musiał się zuniwersalizować z chwilą, gdy partia miała w rękach środki państwowego przymusu.

Często cytowane przemówienie Lenina na zjeździe Komsomołu 2 X 1920 r. w tym samym duchu rozstrzyga kwestie moralności: „Powiadamy, że nasza etyka podporządkowana jest w zupełności interesom walki klasowej proletariatu". „Etyką jest to, co służy zburzeniu dawnego społeczeństwa opartego na wyzysku oraz zjednoczeniu wszystkich ludzi pracy wokół proletariatu budują-

cego nowe społeczeństwo komunistów". „Dla komunisty cała etyka sprowadza się do tej zwartej, solidarnej dyscypliny oraz do świadomej walki masowej przeciwko wyzyskiwaczom. Nie wierzymy w wieczystą etykę i demaskujemy fałsz wszelkich bajek o etyce" (*tamże*, t. 31, str. 292, 294, 295). Trudno znaleźć argumenty dla wykazania, iż słowa te znaczą coś innego niż to właśnie: moralnie jest dobre wszystko to i tylko to, co sprzyja skutecznie celom partii, niemoralne – wszystko to i tylko to, co tym celom przeszkadza. Z chwilą objęcia władzy, utrzymanie władzy i jej umocnienie staje się automatycznie kryterium moralności – jak zresztą kryterium zwierzchnim wszystkich w ogóle wartości kultury. Nie ma nie tylko żadnych kryteriów, które by nie dopuszczały do uczynienia czegoś, co wydaje się korzystne dla utrzymania władzy; nie ma również żadnych wartości, które można by uznać na innej zasadzie niż ta właśnie: że służą władzy. W ten sposób wszystkie kwestie kultury stają się kwestiami technicznymi i rozstrzygane być muszą wedle jednego, zawsze tego samego wskaźnika; w ten sposób „dobro społeczeństwa" zostaje całkowicie wyobcowane w stosunku do dobra osobników ludzkich składających się na to społeczeństwo. Byłoby burżuazyjnym sentymentalizmem potępiać na przykład agresje i aneksje, jeśli można wykazać, że służą skutecznie utrwalaniu władzy sowieckiej; obłudą i oszustwem byłoby potępiać tortury, jeśli można z ich pomocą osiągnąć pożytek dla władzy, która z definicji służy „wyzwoleniu mas pracujących". Utylitarna moralność i utylitarne kryteria oceny zjawisk społecznych i kulturalnych przeobrażają pierwotne założenia socjalizmu w ich przeciwieństwo; wszystkie zjawiska budzące oburzenie moralne, jeśli zachodzą w „ustroju burżuazyjnym", przeobrażają się, jak za dotknięciem króla Midasa, w złoto, jeśli służą nowej władzy: najazd zbrojny na obce państwo jest wyzwoleniem, agresja jest obroną, tortury są szlachetnym gniewem ludu przeciw wyzyskiwaczom. Nie ma absolutnie niczego w najgorszych ekscesach z najgorszych lat stalinizmu, czego nie dałoby się uzasadnić Leninowskimi zasadami, jeśli tylko można argumentować, że siła władzy sowieckiej zyskiwała na tym. Istotna różnica między „epoką Leninowską" a „Stalinowską" w dziejach Rosji Sowieckiej nie polega na tym, że za Lenina kwitła swoboda w partii i społeczeństwie, a za Stalina została ona zdławiona, lecz na tym, że dopiero za Stalina całe życie duchowe narodów Związku Radzieckiego zostało zatopione w powodzi uniwersalnego kłamstwa. Nie tylko jednak osobowość Stalina, ale również „naturalny", jeśli tak można powiedzieć, rozwój sytuacji prowadził w tym kierunku. W ustach Lenina terror nazywał się jeszcze terrorem, biurokracja – biurokracją, antybolszewickie powstania chłopów – antybolszewickimi powstaniami chłopów. Od czasów Stalinowskiej dyktatury partia bywała wprawdzie atakowana przez wrogów, lecz nie popełniła już ani jednego błędu, państwo sowieckie było nieskazitelne, a miłość narodu do władzy – bezgraniczna. Przemiana była w tym znaczeniu „naturalna", że państwo, w którym zniszczone zostały wszystkie, najskromniejsze nawet narzędzia instytucjonalnej kontroli społeczeństwa nad władzą, jedyna legitymizacja władzy polega na tym, że wciela ona „z zasady" interesy i pragnienia ludu pracującego; legitymizacja ma tedy charakter ideologiczny (w odróżnieniu od legitymizacji

charyzmatycznej, jak w monarchii dziedzicznej oraz legitymizacji opartej na zasadzie wyborów). Wszechwładza kłamstwa nie powstała w wyniku złego charakteru Stalina, lecz ustanowiona została jako jedyny sposób legitymizacji władzy opartej na Leninowskich zasadach.

Dlatego slogan, bezustannie za czasów dyktatury Stalinowskiej w Związku Radzieckim powtarzany „Stalin – to Lenin dnia dzisiejszego" był najzupełniej słuszny.

9. *Martow o ideologii bolszewickiej*

Martow, obok Kautsky'ego i Róży Luksemburg, był trzecim wybitnym krytykiem bolszewickiej ideologii i taktyki w epoce bezpośrednio porewolucyjnej. Książka jego *Bolszewizm światowy* (Berlin, 1923), złożona z artykułów pisanych głównie w latach 1918-1919, jest bodaj najważniejszą próbą krytyki leninizmu ze stanowiska mienszewickiego, to jest socjaldemokratycznego, pokrewnego Kautsky'emu. Martow twierdzi, że przejęcie władzy przez bolszewików w Rosji nie miało wiele wspólnego z rewolucją proletariacką w sensie, jaki tradycja marksistowska wiązała z tym słowem. Sukcesy bolszewizmu nie są wynikiem dojrzałości klasy robotniczej, lecz przeciwnie, jej rozkładu i demoralizacji wojennej. Przedwojenna klasa robotnicza, latami, a czasem dziesiątkami lat wychowywana w duchu socjalistycznym przez partie, została po części znieprawiona czteroletnim udziałem w rzezi wojennej, po części zmieniona przez napływ żywiołu wiejskiego, przy czym pod tym względem wszystkie kraje wojujące przeszły przez podobne procesy. Dawne ideowe autorytety runęły, upowszechniło się powodzenie haseł najprostszych, bezpośrednich, konsumpcyjnych, zaufanie do wszechmocy oręża we wszystkich sprawach społecznych. Lewica socjalistyczna, która w Zimmerwaldzie próbowała ratować resztki proletariackiego ruchu, doznała porażki. Że marksizm rozpadł się w toku wojny na socjal-patriotyzm z jednej i anarcho-jakobinizm bolszewicki z drugiej strony – jest to tylko potwierdzenie Marksowskiej teorii, która ujawnia zależność świadomości od warunków społecznych. Klasy rządzące rękami wojsk uprawiały masowe niszczycielstwo, grabież, system pracy przymusowej itd. Z tego powszechnego regresu wyrósł światowy bolszewizm na gruzach ruchu socjalistycznego. Martow konfrontuje obietnice, składane w Leninowskiej książce *Państwo i rewolucja*, z rzeczywistością porewolucyjną, sądzi jednak, że nie samo ograniczenie demokracji stanowi właściwy sens bolszewizmu (dawna idea Plechanowa, by rewolucja na czas jakiś pozbawiła burżuazję praw wyborczych, mogłaby być zastosowana, gdyby istniały inne formy instytucjonalne demokracji). Właściwa ideologia bolszewizmu opiera się na zasadzie, że naukowy socjalizm jest prawdą, musi więc być narzucony masom ludowym, niezdolnym do rozumienia własnego interesu, bo ogłupionym przez burżuazję: trzeba tedy zniszczyć parlament, wolną prasę i wszystkie instytucje przedstawicielskie. Doktryna ta jest zgodna z pewnym nurtem w tradycji utopijno-socjalistycznej: środki podobne do tych, jakie stosują bolszewicy zalecane były

w utopiach babuwistów, Weitlinga, Cabeta czy blankistów. Są one jednak sprzeczne z materializmem dialektycznym. Utopiści bowiem zakładali wprawdzie, że klasa robotnicza jest duchowo zależna od społeczeństwa, w którym żyje, lecz wyciągali stąd wniosek, że przebudowa społeczeństwa musi być dziełem garstki konspiratorów bądź oświeconej elity, przy czym masy pracujące stanowią w tym procesie tylko bierny przedmiot. Ale dialektyczny punkt widzenia (wyrażony m.in. w III *Tezie o Feuerbachu* Marksa) zakłada, że zachodzi stałe oddziaływanie wzajemne między świadomością ludzi a zmianami warunków materialnych i że klasa robotnicza w toku walki, zmieniając warunki społeczne, zmienia też sama siebie i wyzwala się duchowo. Dyktatura mniejszości nie może wychować ani społeczeństwa, ani samych dyktatorów. Proletariat jest zdolny przejąć zdobycze burżuazyjnego społeczeństwa tylko wtedy, gdy stanie się klasą zdolną do samodzielnej inicjatywy, a to nie może się stać w warunkach despotyzmu, biurokracji i terroru.

Bez żadnych podstaw powołują się też bolszewicy na formuły Marksa o dyktaturze proletariatu i zniszczeniu dawnej machiny państwowej. Marks atakował prawo wyborcze w imię ustroju powszechnej obieralności i suwerenności ludu, nie zaś despotyzmu jednej partii. Głosił zniesienie antydemokratycznych instytucji demokratycznego państwa – policji, armii regularnej, zcentralizowanej biurokracji – nie zaś zniesienie w ogóle demokracji jako formy państwowości; dyktatura proletariatu w jego rozumieniu nie polega na formie rządzenia, ale na społecznym charakterze ustroju. Leninowcy zaś jednocześnie głoszą anarchistyczne hasło zniesienia machiny państwowej i dążą do jej odbudowy w najbardziej despotycznych formach.

Spór Lenina z Martowem skończył się zatem w tym samym punkcie, w którym się zaczął w 1903 roku. Martow mówił o władzy klasy robotniczej i rozumiał to dosłownie; dla Lenina klasa robotnicza może własnymi siłami produkować tylko ideologię burżuazyjną, stąd idea powierzenia jej realnej władzy równa się żądaniu restauracji kapitalizmu. (W sierpniu 1921 roku całkiem słusznie pisał Lenin: „Głoszenie hasła «więcej wiary w siły klasy robotniczej» przyczynia się teraz *w rzeczywistości* do wzmożenia wpływów mienszewickich i anarchistycznych: udowodnił to i wykazał to z całą oczywistością Kronsztadt wiosną 1921 roku" – artykuł „Nowe czasy, nowe błędy w starej postaci", *Dzieła*, t. 33, str. 7). Martow miał na uwadze państwo, które przejmuje wszystkie demokratyczne instytucje przeszłości i rozszerza ich zakres, Lenin – państwo, którego komunistyczny charakter określony jest tylko faktem, że monopol władzy mają w nim komuniści. Martow wierzył w ciągłość kulturalną, dla Lenina jednak „kultura", którą należy przejąć od burżuazji, oznacza sprawności techniczne i administracyjne. Natomiast Martow mylił się całkiem, kiedy bolszewikom zarzucał, że wyrażają w swej ideologii konsumpcyjny punkt widzenia zdemoralizowanych mas. Były to spostrzeżenia czynione pod wrażeniem masowej grabieży, która charakteryzowała pierwsze stadium rewolucji. Ani Lenin, ani nikt z bolszewickich przywódców nie uważał jednak rabunku za wyraz komunistycznej doktryny. Przeciwnie, Lenin twierdził, że o wyższości ustroju socjalistycznego decyduje zwiększona wydajność pracy

i spodziewał się socjalizmu głównie, jeśli nie wyłącznie, po postępie technicznym; pisał, że gdy się zbuduje dziesiątki rejonowych elektrowni (co jednak wymaga co najmniej dziesięciu lat), to najdziksze obszary Rosji przejdą wprost do socjalizmu, omijając wszystkie pośrednie ogniwa („O podatku żywnościowym", maj 1921, *tamże*, t. 32, str. 370). Właśnie bolszewizm upowszechnił myśl, że podstawowym dowodem sukcesów socjalizmu są globalne wskaźniki produkcyjne i uświęcił zasadę – nigdy, rzecz jasna, tymi słowy nie wypowiadaną – produkcji dla produkcji, niezależnie od tego, czy i o ile produkcja czyni lepszym życie producentów, to jest całego pracującego społeczeństwa. Był to jednak tylko aspekt – istotny, lecz nie jedyny – kultu władzy państwowej jako najwyższej wartości.

10. Lenin jako polemista. Geniusz Lenina

Ogromna większość publicznych wypowiedzi Lenina ma charakter ataków i polemik. Każdego czytelnika jego pism uderzyć musi niebywała wręcz ordynarność jego stylu, nie mająca sobie równej w całej literaturze socjalistycznej. Polemiki jego roją się od wyzwisk i niedowcipnego szyderstwa (daru humoru w rzeczy samej nie miał). Pod tym względem nie ma różnicy, czy chodzi o ekonomistów, czy o mienszewików, o kadetów czy o Kautsky'ego, o Trockiego, czy o opozycję robotniczą. Jeśli już jakiś przeciwnik nie jest sługusem obszarników i burżujów, to w każdym razie prostytutką, łgarzem, zawodowym krętaczem itp. Upowszechnił on stylistykę, która stała się następnie obowiązującym kanonem – lecz już pozbawionym wszelkiej osobistej pasji i sprowadzonym do biurokratycznej jednostajności – w całej sowieckiej publicystyce. Jeśli przypadkiem zdarza się, że przeciwnik powie coś, z czym Lenin się zgadza, to przeciwnik „zmuszony był przyznać" to czy owo; jeśli w obozie przeciwników powstaje spór, to ktoś zawsze „wypaplał" prawdę o drugim; jeśli w jakimś krytykowanym artykule czy książce ktoś nie poruszył sprawy, którą Lenin uważa, że poruszyć należy, to „przemilczał". Każdy aktualny przeciwnik-socjalista z reguły „nie rozumie abecadła marksizmu", przy czym jeśli Lenin zmienia zdanie, to następnego dnia „nie rozumie abecadła marksizmu" ten sam, który twierdzi to samo, co Lenin twierdził dnia poprzedniego. Wszyscy nieustannie podejrzewani są o najgorsze intencje, wszyscy są oszustami lub w najlepszym razie głupimi dziećmi, jeśli w najbardziej błahej nawet sprawie zajmują stanowisko przeciwne.

Że jednak w tych wszystkich zabiegach chodzi wyłącznie o skuteczność, nie zaś o osobiste nienawiści (ani, tym bardziej, o prawdę), potwierdził sam Lenin („wypaplał", jakby sam powiedział, gdyby chodziło o kogo innego) w dokumencie z 1907 roku. W przeddzień ponownego zjednoczenia z mienszewikami, KC partii oskarżył Lenina przed sądem partyjnym o niedopuszczalne sposoby atakowania mienszewickich przeciwników (Lenin pisał m.in., że mienszewicy petersburscy „wszczęli pertraktacje z partią kadecką w celu sprzedania kadetom głosów robotniczych" i że „targowali się z kadetami, aby prze-

mycić swego człowieka do Dumy wbrew robotnikom, przy pomocy k.-d."). Lenin na sądzie wyjaśnił swoje stanowisko następująco: „Sformułowanie to [tj. jego własne sformułowanie, które było przedmiotem oskarżenia – L.K.] mianowicie jest jakby obliczone na to, by wzbudzić w czytelniku nienawiść, wstręt, pogardę dla ludzi, którzy tak postępują. Sformułowanie to obliczone jest nie na to, by przekonać, lecz na to, by rozbić szeregi – nie na to, by naprawić błąd przeciwnika, lecz na to, by zniszczyć, zetrzeć z oblicza ziemi jego organizację. Sformułowanie to rzeczywiście ma taki charakter, że wywołuje najgorsze myśli, najgorsze podejrzenia w stosunku do przeciwnika i rzeczywiście, w odróżnieniu od sformułowania, które ma na celu przekonanie i naprawienie, «wnosi ferment w szeregi proletariatu»" (*Dzieła*, t. 12, str. 405). Lecz nie jest to bynajmniej samokrytyka Lenina, przeciwnie, uważa on, że tak właśnie czynić należy – nie przekonywać, lecz budzić nienawiść. Z jednym zastrzeżeniem: nie należy tego czynić w stosunku do członków tej samej partii, ale w stosunku do innych; tymczasem jednak bolszewicy i mienszewicy w momencie, o którym mowa, przestali być jedną partią, w wyniku rozłamu. Tak więc, „KC *przemilcza fakt*, iż w tym czasie, kiedy broszura była pisana, organizacja, z której (nie formalnie, lecz w istocie rzeczy) pochodziła, której celom służyła, *nie stanowiła* jednej partii... Nie wolno pisać o towarzyszach partyjnych takim językiem, który systematycznie sieje w masach robotniczych nienawiść, wstręt, pogardę itp. względem tych, którzy inaczej myślą. *Można* i *należy* pisać takim właśnie językiem o organizacji, która dokonała rozłamu. Dlaczego należy? Dlatego, że rozłam zobowiązuje do *wyrywania* mas spod kierownictwa rozłamowców" (*tamże*, str. 406). „Czy istnieją granice dopuszczalnej walki na gruncie rozłamu? Partyjnie dopuszczalnych granic takiej walki nie ma i być nie może, albowiem rozłam oznacza, że partia przestała istnieć" (*tamże*, str. 409).

Zawdzięczamy mienszewikom, iż zmusili Lenina do tego wyznania, które zresztą potwierdza cała jego działalność: nie ma granic dopuszczalnej walki. Obowiązuje wyłącznie zasada skuteczności.

Dlatego też Lenin w stosunkach z ludźmi nie powodował się nigdy osobistą mściwością (w odróżnieniu od Stalina), traktował bowiem ludzi – łącznie z sobą samym, co należy podkreślić – wyłącznie jako instrumenty działania politycznego, jako narzędzia historycznego procesu. Jest to jedna z najbardziej charakterystycznych cech jego osobowości. Dzięki temu mógł jednego dnia obrzucać kogoś błotem, a następnego – zawrzeć z nim sojusz, jeśli kalkulacja polityczna tak doradzała. Obrzucał błotem Plechanowa po 1905 roku, lecz natychmiast przerwał kampanię, gdy okazało się, że Plechanow sprzeciwia się polityce likwidatorów i walczy z empiriokrytykami, jest więc, ze swym nazwiskiem, pożądanym sojusznikiem. Ścigał przekleństwami Trockiego do 1917 roku, lecz gdy Trocki wstąpił do partii bolszewickiej i okazał się nadzwyczaj utalentowanym przywódcą i organizatorem, wszystko poszło w niepamięć. Piętnował zdradę Zinowiewa i Kamieniewa, którzy publicznie sprzeciwili się planowi powstania zbrojnego w październiku, lecz potem nie miał nic przeciwko temu, że zajęli oni najwyższe stanowiska w partii i w Międzynarodówce.

Podobnie żadne względy osobiste nie wchodziły w rachubę, gdy należało kogokolwiek zaatakować. Lenin umiał odsunąć na bok spory, gdy uważał, że można się porozumieć w sprawach podstawowych (jak z Bogdanowem w kwestiach filozoficznych, dopóki Bogdanow nie zajął odmiennego stanowiska w sprawie udziału partii w III Dumie), ale gdy spór dotykał kwestii, którą w danej chwili uważał za ważną – był bezlitosny. Wyśmiewał wszelkie względy osobistej lojalności, gdy chodziło o spory polityczne. Kiedy mienszewicy oskarżali Malinowskiego, jednego z przywódców partii bolszewickiej, że jest agentem Ochrany, Lenin napadał na te nikczemne oszczerstwa z najwyższą wściekłością. Kiedy po rewolucji lutowej wyszło na jaw, że mieli rację, Lenin napadł z kolei na przewodniczącego Dumy Rodziankę. Okazało się, że Rodzianko dowiedział się o roli Malinowskiego i doprowadził do jego rezygnacji z mandatu poselskiego, lecz nie powiadomił o tym bolszewików – będąc członkiem partii, którą bolszewicy codziennie obrzucali pomyjami – a nie powiedział na zasadzie tak humorystycznej, że wiadomość dostał od ministra spraw wewnętrznych pod warunkiem, iż da mu słowo honoru, że rzeczy nie wyda. Lenin tedy symulował moralne oburzenie wobec wrogiej partii, iż nie pomogła jego partii powołując się na rzecz tak śmieszną, jak słowo honoru.

Charakterystyczne jest również dla Lenina, że bardzo często wrogości swoje cofa wstecz, aby udowodnić, że przeciwnik odwiecznie był nikczemnikiem i zdrajcą. W 1906 roku napisał, że Struve był kontrrewolucjonistą w 1894 roku (broszura, *Zwycięstwo kadetów a zadania partii robotniczej*, *Dzieła*, t. 10, str. 258), chociaż nikt nie mógłby się tego domyśleć na podstawie jego polemiki ze Struvem w czasie, gdy ze sobą współpracowali, to jest w 1895 roku. Kautsky'ego uważał przez lata za najwyższy autorytet teoretyczny, ale gdy w czasie wojny Kautsky zajął stanowisko „centrystyczne". Lenin napiętnował oportunizm, widoczny w broszurze Kautsky'ego z 1902 roku (*Państwo a rewolucja*, *Dzieła*, t. 25, str. 516), a także stwierdził, że Kautsky wystąpił jako marksista po raz ostatni w 1909 roku (Przedmowa do broszury Bucharina z 1915 roku, *tamże*, t. 22, str. 119). Przez cały okres wojny, walcząc z socjal-szowinizmem, Lenin bezustannie powoływał się na Manifest Bazylejski II Międzynarodówki, który wszakże wyraźnie wezwał partie do odmowy udziału w wojnie imperialistycznej; lecz po ostatecznym zerwaniu z II Międzynarodówką okazało się, że Manifest Bazylejski był oszustwem renegatów („Uwagi publicysty", 1922, *tamże*, t. 33, str. 207). Przez wiele lat Lenin podkreślał, że nie reprezentuje żadnego odrębnego kierunku w ruchu socjalistycznym, lecz tylko opiera się – on i partia bolszewicka – na tych samych zasadach, które przyjmuje socjaldemokracja europejska, zwłaszcza niemiecka. Jednakże w 1920 roku, w *Dziecięcej chorobie*, wyszło na jaw, że bolszewizm jako prąd myśli politycznej istnieje od 1903 roku (jak też było w istocie). Oczywiście, owo projektowanie historii wstecz jest w przypadku Lenina niczym w porównaniu z całą systematycznie wypracowaną metodą fałszowania historii, jaka zapanowała w epoce Stalinowskiej, kiedy to należało za wszelką cenę udowodnić, że wszystkie oceny aktualne – osób czy ruchów politycznych – dokładnie tak samo odnoszą się do całej przeszłości. Pod tym względem Lenin zrobił tylko nader

skromny początek i często zachował racjonalny sposób myślenia: do końca na przykład obstawał przy tym, że Plechanow położył ogromne zasługi w upowszechnianiu marksizmu i że należy wznawiać jego dzieła teoretyczne, chociaż było to w czasie, gdy Plechanow całkowicie stał po stronie „socjalszowinistów".

Ponieważ Lenina w działalności pisarskiej interesowała wyłącznie skuteczność polityczna, pisma jego są pełne powtórzeń. Lenin nie lękał się powtarzania w nieskończoność tej samej myśli, nie miał bowiem ambicji dobrego pisarza, lecz chciał wyłącznie wpływać na opinię partii lub robotników. Jest przy tym charakterystyczne, że grubiaństwa stylu są najjaskrawsze tam, gdzie chodzi o walkę frakcyjną i gdzie Lenin zwraca się głównie do aktywistów partii, są natomiast znacznie złagodzone w tekstach skierowanych do robotników. Wśród tych ostatnich pism znajdujemy czasem istne arcydzieła propagandy, jak na przykład broszura *Partie polityczne w Rosji a zadania proletariatu* (maj 1917), w której mamy nadzwyczaj zwięzłą i nadzwyczaj przejrzystą prezentację stanowiska wszystkich partii politycznych w stosunku do wszystkich podstawowych zagadnień chwili.

W kwestiach teoretycznych również chodziło raczej o przytłoczenie czytelnika profuzją słów i wyzwisk niż o drobiazgową analizę argumentów. *Materializm i empiriokrytycyzm* jest wybitnym przykładem tej sztuki, lecz również wiele innych tekstów. Oto na przykład w 1913 roku Struve wydał dzieło pod tytułem *Gospodarka a cena*, w którym między innymi twierdził, że wartość w sensie Marksowskim, niezależna od ceny, jest kategorią metafizyczną i nieempiryczną, ekonomicznie zbędną (myśl zresztą nienowa, wielokrotnie wówczas już wypowiadana, poczynając od Konrada Schmidta). A oto argumenty Lenina: „Jakże tu nie nazwać owej najbardziej «radykalnej» metody najbardziej bezwartościową? W ciągu tysięcy lat ludzkość dostrzega prawidłowość w zjawiskach wymiany, czyni wysiłki, by ją zrozumieć i dokładniej wyrazić, sprawdza swoje wyjaśnienia na podstawie milionów i miliardów codziennych obserwacji czynionych nad życiem gospodarczym – i oto nagle modny przedstawiciel modnego zajęcia – zbierania cytatów (omal nie powiedziałem: zbierania znaczków pocztowych) – «unieważnia to wszystko»: «wartość jest złudą»". Następuje wyjaśnienie: „Cena jest przejawem prawa wartości. Wartość jest prawem cen, to znaczy uogólnionym wyrazem zjawiska ceny. O «niezależności» można mówić tutaj jedynie po to, by naigrywać się z nauki". Po czym bilans: „usuwanie *praw* z nauki – to w istocie rzeczy *przemycanie praw religii*". I wreszcie ocena: „Czyżby istotnie p. Struve liczył na to, że przy pomocy tak ordynarnych chwytów oszuka swych słuchaczy i zamaskuje swój obskurantyzm?" („Jeszcze jedno unicestwienie socjalizmu", marzec 1914, *tamże*, t. 20, str. 204 n.). Jest to typowy przykład rozprawiania się z przeciwnikiem. Struve powiadał, że wartości niepodobna obliczyć niezależnie od ceny. Lenin zaś powiada, że mówić o niezależności to naigrawać się z nauki. Żaden argument rzeczowy nie jest rozważony i wszystko rozpływa się w powodzi frazesów i wyzwisk.

Jednakże raz jeszcze wypada podkreślić, że ów czysto techniczny, instrumentalny stosunek do ludzi i spraw rozciągał Lenin na siebie samego. Nie

zależało mu na osobistych korzyściah. Nie budował sobie pomników i nie miał w sobie – w odróżnieniu na przykład od Trockiego – ani krzty pozerstwa albo skłonności do teatralnych gestów. Uważał się za narzędzie rewolucji i był niezachwianie pewny swojej racji – tak pewny, iż nie lękal się zostać sam lub prawie sam ze swoją linią polityczną; podobny był do Lutra w niewzruszonej swej wierze, że głos historii (czy Boga) przemawia jego ustami. Odrzucał z pogardą zarzuty (np. Ledeboura w Zimmerwaldzie), iż siedząc bezpiecznie za granicą wzywa robotników w Rosji do przelewu krwi. Obiekcje takie były dlań, w rzeczy samej, śmieszne, gdyż fakt, że działał z zagranicy był z pożytkiem dla rewolucji, a wiedział, że rewolucja w sytuacji rosyjskiej nie może się obejść bez emigracji; skądinąd nikt nie mógł mu zarzucać osobistego tchórzostwa. Potrafił brać na siebie najcięższą odpowiedzialność i nie uchylał się nigdy od zajęcia wyraźnego stanowiska w jakimkolwiek sporze. Miał zapewne rację, kiedy zarzucał wodzom wszystkich innych kierunków socjalistycznych, że boją się wzięcia władzy; tamci bali się istotnie, woleli się zdawać na dobroczynne skutki praw historycznych. Lenin się nie bał i wygrał z najwyższym ryzykiem.

Dlaczego wygrał? Z pewnością nie dlatego, by umiał trafnie przewidywać bieg wydarzeń. W przepowiedniach swoich i w ocenach mylił się często, nieraz w sposób rażący. Po upadku rewolucji 1905 roku przewidywał bardzo długo rychły powrót fali rewolucyjnej. Kiedy jednak doszedł do wniosku, że „fala" opadła i że trzeba się nastawić na lata pracy w warunkach reakcji, wyciągnął natychmiast wszystkie wnioski z sytuacji. Po wyborach Wilsona na prezydenta Stanów Zjednoczonych w 1912 roku oświadczył, że system dwupartyjny w Ameryce już zbankrutował w obliczu siły ruchu socjalistycznego. W następnym roku równie kategorycznie stwierdził, że w Irlandii nacjonalizm już się skończył w klasie robotniczej. Spodziewał się z dnia na dzień rewolucji europejskiej i spodziewał się, że potrafi metodami terroru zorganizować sprawną ekonomikę rosyjską. Ale wszystkie jego omyłki mają zawsze ten sam kierunek: Lenin systematycznie spodziewał się większego i szybszego ruchu rewolucyjnego, aniżeli faktycznie następował. Z jego punktu widzenia były to, rzecz można, szczęśliwe omyłki, gdyż tylko dzięki fałszywym swoim przewidywaniom zdecydował się na powstanie zbrojne w październiku 1917 r. Dzięki tym pomyłkom potrafił też eksploatować możliwości rewolucyjne do końca, co było warunkiem jego sukcesu. Geniusz Lenina nie polegał więc na darze przewidywania, ale na zdolności do skupiania w każdym momencie wszystkich energii społecznych, jakie mogły być wykorzystane dla sprawy przejęcia władzy i na absolutnym podporządkowaniu tej sprawie wszystkich wysiłków własnych i partii. Nie ma wątpliwości, że władza bolszewicka bez stanowczości Lenina byłaby nie do pomyślenia. Jest wyraźne, że bez Lenina bolszewicy przeciągnęliby bojkot Dumy poza moment krytyczny; że bez niego nie zdecydowaliby się na powstanie zbrojne w celu zagarnięcia władzy dla jednej partii; że bez niego nie zawarliby pokoju w Brześciu; być może nie potrafiliby także przestawić się na NEP w ostatniej chwili. W krytycznych sytuacjach Lenin niemal gwałcił partię – po czym

wygrywał. Komunizm światowy, jakim go znamy dzisiaj, jest prawdziwie jego dziełem.

Ani Lenin, ani bolszewicy nie „zrobili" rewolucji. Od końca stulecia widoczne było, że samowładztwo rosyjskie stoi na chwiejnych nogach i niechybnie upadnie, chociaż żadne „prawa dziejowe" nie przesądzały formy tego upadku. Rewolucja lutowa była rezultatem koincydencji wielu okoliczności: wojny, roszczeń chłopskich, wspomnień 1905 roku, spisku liberałów, poparcia Ententy, radykalizacji mas robotniczych. Dalszy proces rewolucyjny odbywał się pod hasłem władzy sowieckiej i poparcie rewolucji październikowej było poparciem dla *władzy Rad*, nie zaś władzy partii bolszewickiej. Jednakże władza Rad była anarchistyczną utopią; oznaczała ona społeczeństwo, w którym masy ludności, w znacznym stopniu ciemne i niepiśmienne, miałyby w drodze nieustannego wiecowania rozstrzygać wszystkie kwestie ekonomiczne, społeczne, wojskowe, administracyjne. Trudno nawet powiedzieć, że władza Rad została zniszczona: chociaż hasło „Rady bez komunistów" powtarzało się jeszcze jako typowe hasło ludowych buntów antybolszewickich, było to hasło niemożliwe do urzeczywistnienia. Partia bolszewicka wiedziała o tym. Potrafiła zapewnić sobie poparcie *jako władza Rad* i potrafiła skanalizować energię rewolucyjną w chwili, kiedy była jedyną partią gotową do objęcia władzy niepodzielnej.

Ponieważ jednak rzeczywisty proces rewolucyjny był w znacznej większości radziecki, nie zaś specyficznie bolszewicki, ślady jego trwały jeszcze przez kilka lat w kulturze nowego społeczeństwa, w obyczajach, w nastrojach. Przez kilka lat było jeszcze widoczne, że nowy porządek wyłonił się z eksplozji, w której bolszewicy byli wprawdzie najlepiej zorganizowaną siłą, ale bynajmniej nie większością społeczeństwa. Rewolucja nie była „bolszewickim zamachem stanu". Była prawdziwą rewolucją ludu chłopskiego i robotniczego. Bolszewicy byli jedynymi, którzy potrafili ujarzmić falę rewolucyjną dla własnego celu. Zwycięstwo ich było zarazem porażką rewolucji i porażką idei komunistycznych, nawet w bolszewickiej wersji. Lenin znakomicie uchwycił niebezpieczeństwo na XI Zjeździe partii w marcu 1922 roku (ostatni zjazd, na którym, był obecny). Mówił tam o znikomych siłach komunistów wobec kultury odziedziczonej po caracie: „Jeśli naród, który dokonał podboju, ma wyższą kulturę niż naród pokonany, to narzuca mu swoją kulturę, jeśli zaś na odwrót, to zdarza się, że pokonany narzuca swoją kulturę zdobywcy. Czy nie zdarzyło się coś podobnego w stolicy RFSRR i czy nie powstała tu taka sytuacja, że 4.700 komunistów (prawie cała dywizja – i to sami najlepsi) uległo obcej kulturze? Prawda, mogłoby tu powstać wrażenie, że pokonani odznaczają się wysoką kulturą. Nic podobnego. Ich kultura jest mizerna, nędzna, ale mimo to wyższa niż nasza" (*tamże*, t. 33, str. 294-295).

Jest to jedno z najbardziej przenikliwych spostrzeżeń Lenina o nowym państwie. Hasło „uczyć się u burżuazji" zrealizowało się w formie tragicznej i groteskowej zarazem. Bolszewicy z olbrzymim trudem i ze skutecznością tylko połowiczną przejmowali – i nadal przejmują – techniczne osiągnięcia świata kapitalistycznego. Bez trudu natomiast, szybko i niepołowicznie przyswoili so-

bie i znacznie usprawnili metody władzy i rządzenia wyuczone u carskich czynowników. Z rewolucyjnych marzeń pozostały frazeologiczne szczątki, służące do dekoracji totalitarnego imperializmu.



Dziękujemy Społecznemu Komitetowi Nauki
za pomoc w wydaniu tej książki.

CENA 15000 zł.